5793

P. S. A.

هذا شرح تجريد العقائد

للإمام الهمام الفاضل العلامة المحقق الطوسي قدس سره القدسي للعالم اللبيب الفاضل الأريب الشهير بالقوشجي

بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام حمد الله الملك العلام بما ابدع العالم على احسن وجه ونظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته القاهرة وجعل الامر ينزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين وهداهم سبيل الرشاد وكرمهم طريق النجاة في معرفة المبدء والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع النبوية بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى اله واصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد **وبعد** فان اسبغ الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر المودعة في بني ادم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى ونسيم الذروة العليا فانه من جلائل الصفات الالهية وخواص سمات الربوبية وهو للانسان افضل الذخائر والسعادات واكمل الفضائل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضائله ومناقب اهله ايات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام ومقياس قواعد عقائد الاسلام اجل العلوم واتم الرسوم اقويها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلها محجة وسبيلا واعزما يرغب فيه ويفرح عليه واهم ما يناخ مطايا الطلب لديه اذ يعرف احوال المبدء والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه حقائق الماهيات استارها ويعلم منه احكام الشريعة السوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان في النشأة الاولى والاخرى فمن الاطلاع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وينهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان الهمة نحو تحصيله ويضرب اذيال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتألهين نصير الحق والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف محزون بالعجائب وتاليف مشحون بالغرائب فهو وان كان صغير الحجم وجزيل النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم تنظر بمثله علماء الاعصار ولم يات بشبهه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص ومحتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لآلئ شايقة يفجر ينبوع التلاسة من لفظه ولكن معانيه لها التحرير يجدد وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار

تناولهم

تداولته ايدى النظار وسابقت فى ميادينه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء
وجهوا نظرهم الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم
الى ايضاح مشكلاته وافضاح معضلاته وبذلوا الطاقة فى كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن
تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذى صنفه العالم الربانى والحبر الصمدانى مولانا شمس
الحق والملة والدين محمد الاصفهانى طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بقدر طاقته رام حول مقاصده
ويقدر وسعه جال فى ميدان دلائله وشواهده وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا ولنعم هذا فلجهد باب
البصائر والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا على الشريف
الجرجانى تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشى تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات
فائقة شائقة تتفجر من ينابيع تحريراته انهار الحقائق ويتحدر من علو تقريراته سيول الدقائق ومع ذلك كان
كثير من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حيالها وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظره ناظر على طلالها وخبايات
فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرائس نفايسه تحت الحجب مستورة وغرائب ستاتر اثاره
فى خدر الغيب مخدورة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب بعد ثمرة لم تركب لانه
كتاب غريب فى صنعته عجيب فى وشيه تضاهى الالغاز لغاية ايجازه ويحاكى الاعجاز فى اظهار المقصود وابرازه لا
ينكشف معناه الا للاوحدى من الفضلاء ولا ينفتح مغزاه الا للالمعى من الاذكياء وانى بعد ان صرفت فى
الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمرى ووقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من دهرى فما من كتاب
فى هذا العلم الا تصفحت سيره وشيره وما من صحيفة مزبورة فى هذا الفن الا تعرفت غثه وسمينه ابتغيت
ان تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الابهام ويكون تلك الودائع فى خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا
يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده نقابه ويتضمن ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من اللطائف التى
وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطتها من سائر الكتب والدفاتر وزوائد استنبطتها بفكرى القاصر
وخاطرى الفاتر فتصديت بما عنيت وعمدت لما قصدت فجاء بحمد الله كما يحبه الاولياء ويرتضيه الاحباء
والاخلاء شرحا شارحا للطائفه وحقائقه كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا يمل املاله
ولا مختصرا فيخل اخلالا مع تقرير لقواعده وتحرير لعقائده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط لموجزه
وحل لملغزه وتقييد لمرسله وتحصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا بميامن
دولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله فى العالم باسط بساط العدل والانصاف
هادم اساس الجور والاعتساف والى لواء الولاية فى الافاق مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المؤيد
فى اعلاء سرادق الامن والامان الممثل بقول ان الله يامر بالعدل والاحسان معيث الدنيا والدين سلطان
ابو سعيد كورگان لازالت الافاق مشرقة بانوار معدلته والعصاة الحيران مورقة بسحائب مرحمته اعنته عنايته
نحو حماية اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مبانى الشرع الشريف مصروفة قد اتصف من الاخلاق
بازكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها عتبته العليا محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع

بستاتر اثاره

امال الاماجد والاماثل **شعر** هو الملك المنصور يا دراية سحاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ به
الاحرار من كل خطة ويعوى الى عالى ذراه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه بدر نضوه متكامل
فما الشمس ان قيست به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تحلى بمحبته فهو فى طلع من الامال منضود
ومن تحلى بمودته فهو فى ظل من النعيم المقيم ممدود بنيان اعدائه مؤسس على شفا جرف هار وعمران اوليائه
مرصص فى جنات تجرى من تحتها الانهار فالحمد لله الذى فضله على السلاطين تفضيلا واتاه ما كان من
الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه باكرومة ظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق والفروع و
جعل السنة الفضلاء بنشر ثنائه منطقة ورقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد
الامال ومعاقد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية
الفضلاء واجعل ما يتواصل الى ذوى العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال
امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد
انبيائه وعلى اكرم احبائه اى على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل
التفضيل هيهنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه وح لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه
ان يريد به عليا عليه السلام وان لا يكون المكتوب بصورة على حقا جارا بل اسما مجردا معطوفا على سيدنا نبيا
ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلعم فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و
ترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قاد فى الدليل اليه وقوى
عليه وانه اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما
كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل بادراكها
العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم فى المعارف الالهية هو النبى بالاتفاق والامام ايضا عند بعضهم
وما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة
او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى
اثبات الصانع وصفاته الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد ووجه الترتيب ظاهر

المقصد الاول

فى الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر
والعرض لما او ردكلا مما يختص بواحد منها وبه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود
والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية والبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال
العدم وعن الواجب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردهما فى مبحث الوجود والعدد وفيه فصول ثلثة
لانحصار الامور العامة بالاستقراء فى الوجود والعدد وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية

الفصل الاول

فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنتفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى
لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا
منفعلا يشتمل على دور وظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى

فلان

فلانا لامكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثاني
فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما بق من ان معنى الفاعل
والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا
متاثرا وهذا سلب لقسمي الموجود ويتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان
معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غاية الامر ان نسلم انهما لا يكونان الا موجودين في قوله و
تحديدهما بالثابت العين والمنفي نظرا الى الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم
الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك لاحتياج الوجود
اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما
يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود
المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه تحديدهما
به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما اتساعا باطلاق
اسم المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمآل في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف
كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام بتفريق الحساس مثلا
يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس
اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز
تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك
بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك مثلا ولا يجوز تعريف النطق
بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه صريحا فالجواب
بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق
بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ
اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على
التدريج فان قيل ما المتحرك اجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج
لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه وان اريد ان يعلم بحقيقته بوجه
اخر فان اجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان
الذي علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكاتب
كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود
بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للموجود بامكان الخبر وهو ما

قوله مثلا اذا سئل اورد عليه انه اذا سئل عن الضاحك بما هو
ايضا ذكر
الكاتب في الجواب
اصلا اذ الكاتب عرض بالقياس
الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرض
في جواب ما هو كيف والمقول في جواب
هو منحصر في عدد ويؤيده وجه دون الايراد ليس بشيء
اذ هو مع كونه مناقشة في المثال مندفع بان القوم
حصروا ما يقع في مطلب او مطلب
هو مطلب لم يتنبهوا مطلب الا
ما هو مطلب شرح الاسم
الى ما هو مطلب
الماهية الحقيقية
او مطلب هل
الى البسيطة
والمركبة وحكموا
بان مطلب الا
سبية متقدم على
جميع المطالب مطلبين
بانا ما لم نعرف شرح
قول القائل هو عنقاء
مغرب موجود لم يمكننا
ان نحكم عليه بالنفي والاثبات
فيجب ان يكون هذا الجواب
الشارح الاسم قبل مطلب
هو وما لم نعرف ان الشيء موجود
ثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته
اذ لا يكون المعدوم ذات حقيقية
فلولا انهم اراد وابه ما يعم الحد والرسم
من التعريف ايضا لم يصح هذا الحكم
لجواز ان يعلم برسمه مثلا ثم يطلب
ماهيته البسيطة التي اجزاؤها الاجناس وهذا ظاهر
وممن صرح به الشيخ عمر بن سهلان في رسالته
في حكمة الكون والتكليف حيث قال مطلب
هو السؤال عن حقيقة الشيء وماهيته فيكون
الجواب بالحد او الرسم وما يشعر الاسم
وبيانه ولا يكون هذا المطلب حاصرا لجواب
المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون
الجواب الى المجيب في بالي ويراه هذا لذلك
الشيء او معرفا له فظهر ان الرسم يقع في مطلب
في الجملة على ما صرح به هو وغيره غاية ما في الباب ان
يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار على ما صرح
به في شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافاة
بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب هو
في الامور الثلثة فان هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة
فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل
والله الموفق لا اجلال ذوالجلال

لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار عنه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر
اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ
ليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة
حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح
فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة
فان لم يوجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود
بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف
كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف
عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود قوله ان اراد
ان تصور الوجود بوجه ما يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه وذلك مسلم
بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل نمنع كونه متصورا
ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالثاني عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا
او ابطال الترسيم باطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما
الاول ان التصديق بالثاني بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف على
تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبديهية و
الثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط
والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات
فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات
فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء مفروضة فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يتم
ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب تلك الوجود لانا نقول على هذا يكون
الزائد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف
على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو محال لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه
الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فنختار
ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور
الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا
التصديق لانا نقول انما يلزم المصادرة لو كان هذا التصديق حاصلا لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فعلم كونه بديهيا
بجميع تصوراته ولا يلزم من هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم
ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل
ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه

ذلك المفهوم متصورا لكنه لم يثبت لعدم من الكلام
الاتية ولسلمنا ان هذا المفهوم على تقدير ثبوته لا يستلزم
بداهة اصلا كما في سائر المفهومات البسيطة
لا سيما الواجب تعالى وكذا كونه امرا
منتزعا مساويا صح اليه الباب
او لا ملاقيا
قوله وبديهة
ذلك المتبع
الخ قلنا
لا يدل على حصول
كونه لجواز ان يكون
ذلك الامر حاصلا
في الاذهان بامر
يساويه لا بكنهه
نفي ذلك من دليل
قوله وتلك الاجزاء
معروضات تكون تلك الا
جزاء معروضات الوجود
بناء على ان الامر الزائد
هو الهيئة الاجتماعية فذكره
استطرادا لان غاية الامر على
هذا التقدير ان يكون الامر الزائد
هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك
الاجزاء معروضات فيكون التركيب
في معروضه وان لم يكن ذلك الامر
الهيئة بل امرا آخر لا يكون تلك الاجزاء
معروضات لانا لا نسلم ان يكون ذلك الامر
معروضا لها فيكون التركيب في عارضه وهو
في مرتبة هذا الشق في الفساد وكذا اذا
كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين
لعارض واحد او لا عارضا ولا معروضا فلا يكون
هناك تركيب في الوجود والا في معروضه لا عارضه
بل في امر اجنبي عنه فيكون الخلف
الخمس لله تعالى

بديهي فهم وما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه
واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه
نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه
لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك ونختار
انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم و
ذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل
واحد واحد فرض انه غير الوجود ويكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها
يقينا اذ نظيره بعينه في التكعيبين مثلا ونختار ان اكتسابنا بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا ثم بل
يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف
بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بها لا يتناهى مفصلا لا يتوقف
تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرفته بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة
الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا اكتسابية كل كسبي كلتاهما بديهيتان لعين ما ذكر لانا نقول قد
يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية
حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها
فلحاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال فكر ما ينبغي وتردد الذهن حال الجزم
بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقوله القسمة يعطي الشركة استدلال على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن
جزمنا بوجوده سببا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى
اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات بالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل
الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود
علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل
هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي
بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا
بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل
له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور
يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي و
يساق الكلام الخ قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص
فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار

قوله والجواب ان التردد اقول قلت ظاهر ان التردد كجزء العقل وهو لا
يستلزم المطابقة للواقع كما ان التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي
كونها في الواقع تلك الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانية وجزء
موجود في الخارج على فرض التسليم ليس بحيث لا يمكن للعقل التشكيك فيه
وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود
بهذا المعنى وتحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد
الوجود الخاص على كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين
تلك الخصوصيات وليس المعقول من كل خصوصية معنى آخر كما
هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك
الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه
ان الموجودات منها في الواقع مشتركة في
ذلك المفهوم الواحد وح فالسؤال ان
قرر بانه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع مع تلك
الخصوصيات في الوجود فذلك غير لازم اذا كان
الوجود موجودا في الواقع وقد عرفت انه لا يلزم
من التردد ولا هو واقع في الوجود الخارجي
وان وجه بانه يلزم ان يكون
الوجود قابلا لان
يشترك بين
نفسه وغيره
فالجواب تنقايه
الاعتبارين كما
في سائر المفهومات
العامة ومن يعلم
الجواب اذا ورد
على الوجود المطلق
طلا طلال
قوله ويمكن ان يجاب قلت
ما ذكره المحشي قدس
سره حيث قال لو سلم
ان السلب مفهوم واحد لا
نقدر فيه اصلا لا اصالة ولا
تبعا لتم المقصود به ضرورة ان
رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم
يحتج الى ان يضم اليه بطلان الحصر
العقلي طلا طلال
قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين
معنويين اقول فيه بحث هو ان العدم
نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء
نقيض له فيكون الوجود نقيضا للعدم لان
كون احد المعنويين نقيضا للآخر يستلزم كون
الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض
للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود
وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما
توهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم
بخلاف الوجود ويمكن التعسف عن ذلك بان يقال
العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة
السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار
لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا
السالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود وهو في قوة
الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى
يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول
فنقيضه بهذا الاعتبار عدم
العدم الذي
في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في
قوة الموجبة

فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي
هو ما الوجوه النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهنا الجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا
بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدم الخاص في معنى قولنا
ليس موجودا بوجود الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدم الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجود الخاص واما ليس موجودا بوجوده
الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة
الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدد دليلا اخر بان يقال مفهوم العدد واحد فلو لم يكن مفهوم
الوجود ايضا واحدا لكان العدد الواحد نقيضا لكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا
بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات الا انا نقول
على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نم ان مفهوم
العدد واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم
واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل
المشترك بينها عنده لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى
وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير
لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان الجيد ولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود
المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق
بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض
والحيوان الغير الابيض وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه المقسم بقيده
اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا التقرير بدلته
بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي
هو قيد القسم ما ذكرته من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في
امثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع
فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني
ان معنى قولنا زيد اما موجود ومعدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات وليس موجودا صلا ان قلنا ان العدم
مفهوم واحد ومعدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود بالمعنى
المستحيل قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد
من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها

او لغيرنا او ثبوت غيرنا لها فالسلب الى مفهوم اضيف
فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود
فاتحاده يدل على اتحاده لانا نقول هب انه كذلك
لكن الايراد باق بحاله لانه ح لا يلزم من
تعدد العدم تعدد السلوب
بل واتحاد الوجود
ذات التي
هي مضافة
اليها فتامل
تعرف بالاجلال
قوله والمقصود
انه لا يلزم الخ اقول
الغرض اشتراكه بين
جميع الوجودات و
ما ذكرنا من شمول المقسم
للاقسام كاف في اثباته
ولا يضر عدم شموله للافراد
الممكن اذ ليس مطلوبنا كيفية
وهو لا يصدق عليها اصلا فان
وجه السؤال بانه يجوز ان يكون
الوجود مشتركا معنويا بالنسبة
الى وجود بعض افراد الجواهر ووجود
بعض افراد الاعراض دون وجود
البعض الاخر منه فيصح تقسيمه الى
وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم
وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض
مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض
خارج عن المقسم فهذا لا يصلح توجيها
لكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست افرادا
لقيد القسم اعني الممكن حتى يصح اضافته الى افراد
قيد القسم فلا يرد ضعف هذا الايراد المتعلق بالقائلة
بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز
ان يكون قيد القسم اعم من المقسم فهم شبهة على
حيالها ولا يصح حمل كلام الشارح عليها الا بتكلف تام وهو
ان يجعل الاعم هنا بمعنى الاعم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك
الوجود بين وجوداتها وهو مع ذلك مندفعة بادنى عناية
وهو ان يضم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض
الى اقسامهما فيكون الاختصار على ذكر التقسيمين
سلوكا لمسلك الاكتفاء بالتابع
في الكلام على القرينة عليه
لو لم يحمل على ذلك
لكان
تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضائعا
لما لا

ولا جزئها والا اى وان لم يغاير لكان اما عينها وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذى هو
مفهوم واحد او جزئها وح لم يحصر اجزائها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان
جزء للمهيات لكان جزء مشتركا فوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم و
لا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء للموجودات باسرها وتمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء
اخر فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالى فلان المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد
فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة فى الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية
واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها فى الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه المهية اذ لم يكتف فى
تعقل كنه شئ بتعقل اجزائه الاولية وشرط فى ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل
انما يدل على ان الوجود ليس عينا فى جميع المهيات وكلامنا ليس جزء فى الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا فى الجميع لاحتمال ان
يكون زائدا فى البعض ونفسا فى البعض او جزء واجيب بان اختلاف الوجود فى العروض والنفية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى
العروض فينبغى ان يكون فى الجميع كذلك وان اقتضى النفية او الدخول فكذلك وردنا نختار ان الوجود لا يقتضى شيئا من ذلك بل
المقتضى هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لم لا يجوز ان يكون مشككا
لا يقال ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا فى الجميع وهو عين المط لانا نقول المط هو زيادة الوجود
على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التى هى الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه
للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين فى المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوى
الحصول فى الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هنا لانا
لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا فى الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا فى الجميع على انه لم
يقم برهان على امتناع الاختلاف فى المهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف المهية او
الذاتى فى الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان
بنفس المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود
مط مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد
على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت
بل الحق انه عرضى لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهيات كما اشار اليه المصنف
بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير المهية وصرحنا به هنا لدفع اثبات ان فى الوجود امرا
وراء المهيات والوجود المطلق وحصر زائد على المهية عارضا لها مما لا سبيل اليه لا يقال يصح ان الوجود مشكك
فيكون عارضا لافراده التى هى وجودات خاصة وبه يثبت ان فى الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصر
لانا نقول قد مر انفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام فى اثبات ان ذلك الامر زائد
على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كيفيا فكيف يدعون الضرورة فى دعوى زيادة الوجود على المهية كما يدعيه

هذا القائل المحقق في ذيل هذا البحث ويبينه بان البداهة السليمة كما تدل لنا اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتاز بها عن المعدومات ويسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك تدل ان مفهومها خارج عنها بوصف بها ويحمل عليها وبين التفرقة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة وجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا انفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظاهر وقد نعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاته قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح ولكن لا يلايم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا المهية وشككنا في وجودها فح يكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخارجي ايضا زائد في المهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها اقول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان نعم بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء المهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد وتحقق الامكان اي ثبوته للمهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن كيفية نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هنالك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزئها وح لم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا التدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين انه انما يتم ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في المهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض و تركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا

السواد

السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس
تناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب
غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود اخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن
الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان
نقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية
الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هنالك نسبة فضلا عن التساوي ثم فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا
مما يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء ويتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة الآراء حيث
ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية
وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه قوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء
كلاهما ممنوعان في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت
الى الوجود مفهوم ذي وجود وهما متغايران اما عن الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد سواد او الموجود
موجود بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله
لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد
والموجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة
الالتباس بينهما بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب
كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدء لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات
ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدة عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته
ولا يدل عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي لا يدل في الخارج شيء هو الماهية واخر هو الوجود قائم به قيام ماخارجي كما يدل عليه تصفح ادلتهم
ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة
قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة
قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون الماهية ح معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من
حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون
الموجود او العدم نفسها ولا جزء منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما بالعرض
ولا بغيره وهو قولي بالواسطة مع ان التناقض محال انه انما يلزم ان تكون الماهية معروضة للوجود غير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما
ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه والتسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قوله يلزم ان يكون
الماهية موجودة قبل وجودها قلنا مسلم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها
لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة

قوله
او وجودها
فالتوقف على نفسه
الظاهر ان هذا الشق ان بقي
تحصيل الحاصل اذ المقارنة لا
يستلزم التوقف اصلا وح فالجواب منع
استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل بل
الخ تحصيله مرة اخرى لا محال

فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج وان لم
يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك
الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له اما في ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الموجود بالماهية وقبولها اياه من
حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم ح زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان
الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت
لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما
تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامه ذهنيا لا
خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو و
هذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود يظهر منها
احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا
مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام سواء
كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد
هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا بطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصدق
عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه
لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في
الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يصح ثبوت المحمول له لان
ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة
عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقة التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات لجواز
عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى
الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء
كان ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما
صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول
ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود
في الخارج باطل لما بيناه انفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان من القضايا
الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم
لكل منهما او مغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في
الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا
به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها

ثابتا

ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب
فان الامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتأخر والعلية
ليس بعضها في مرتبة الآخر وجودا ولا عدما ونقيضه
المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض
انما يثبت في مرتبة سابقة
على ثبوت ذلك
العارض له
ليس لها ثبوت
في الخارج مرتبة
سابقة على مرتبة
وجوده لكن لها
في الخارج مرتبة سابقة
على مرتبة اتصافها
بالعوارض الخارجية فلا
يكون حيثية الاطلاق عن
الوجود والعدم ثابتا له في
الخارج بخلاف حيثية الاطلاق
عن شدة البياض فليتأمل
قال
قوله لا شبهة الخ اقول تصور
الوجود الخارجي بديهي وما ذكره في
تنبيه فلا يرد عليه انه ان اريد بالآثار
والاحكام في قولهم الوجود الخارجي هو
مبدء الآثار ومصدر الاحكام الآثار
والاحكام الخارجية لزم الدور او الاعم
وظهر فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدء
الآثار والاحكام الذهنية كالمعقولات الثانية
ولا يحتاج الى الجواب بان الآثار الخارجية ما يترتب
على الماهية في الخارج بمعنى ان استناد الماهية
في الخارج الذهن ولا يعتبر فيه الوجود الخارجي فلا
دور فلا ما في هذا الجواب من ان قلت ولا الى الجواب
بان معنى ترتب الآثار عليه كونه فاعلا والموجود الذهني
لا يصير مبدء التأثير في الغير فان عدم كون الماهية الموجودة
في الذهن فاعلا مطلقا ثم كيف وقد صرحوا بان وجود
الغاية في الذهن علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم فاعلية
الامر وتأثيره في امر موجود في الخارج محال فليتأمل

ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه واحترز بذلك
عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كملزومها وسيرد عليك في
بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج
ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف
ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والوجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن
حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير
ذلك من الصفات المتضادة المتنافية ضرورة ان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول
حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب
اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء
واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي ما هي صور واشباح له في اللوازم
بل يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون ماهية الحرارة او لا فعلى
الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين
خارجيا وذهنيا لا يق لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول
ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر
مخالف له في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية
الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها
موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع
البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية
كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها
في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارجي لان منشاه الوجود الخارجي فعين الحرارة
يمتنع حصولها في الذهن وتضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصولها في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك وفيه
بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا
معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يق كون محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي

[illegible]

في الذهن ودائما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضايا
الايجابية
المعدوم موجودا
لما كان عكس قولنا غير
عادل يقتضي ذلك ولكن لان
الايجاب يقتضي ذلك سواء كان العكس
غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع
الا على الموجود فقد بين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت
الموضوع [illegible]

[illegible]

القضية اصلا يجب ان لا يصدق بناء على ما ذكرت
من قضايانا
وجود الموضوع وهي تنتقض
بكثير من قواعدهم لكون تقتضي المنافات
مثلا بان انعكاس الموجبة كنفسها
في عكس النقيض كما هو مذهب القدماء [illegible] هو الذي
هذا هم على اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا
تستدعي وجود الموضوع قلت القضية المذ
كورة تصدق حقيقية لما ذكره
في المجهول المطلق ايضا
كليا له
وجود كان لا شيئا فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكن وذلك

[illegible]

هذا الجواب [illegible] في تعلم فاطلق الوجود
[illegible] اراد به ما يتناول [illegible]
في ترتب الاثار فلا يبقى على مقصوده
ما ذكره من لوازم الماهية
[illegible] فافهم

لذ لا وجود عينيا لامثالها لانها من لوازم المهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال
كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العيني اذ لا تصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الاشكال
هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول
الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه
وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية والامتناع وامثالها انما هي في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف
الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك
امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وجوهر وكلي اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال
الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه
ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج
فهو اذن جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في
الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على
هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا حصل في الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس
شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به المهية في العين بل الحصول ذهب طائفة الى
ان الوجود معنى قائم بالمهية يقتضي حصول المهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان
وجود المهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة
المهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن
حركة الشيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افرادها على هذا التحرك بحيث يكون له في كل آن
يعرض فيه آن حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين
لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذا المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا
القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدء حركته الى منتهاها حتى يتصور
تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما دون الاحوال التي يتحرك
فيها فانها لا تتقوم الحل بدونها كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان المهية لا تتقوم بذات واحد من افراد
الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فح يجوز ان يتوارد عليها وجودات
متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن المهية وجود فان تحقق في ذلك الآن بعينه وجود اخر

اتحد

قوله فيه بحث الخ اقول لما تقرر ان الحركة في المعقولات تستلزم
ان يكون للمتحرك في كل آن يفرض فرد من افراد
المعقولة التي يقع فيها الحركة لا يكون لها
قبل ولا بعد فلا محالة يكون تلك
الافراد موجودة
بالقوة كما
كما صرح به
الفارابي وغيره
لا بالفعل والا
لزم تعاقب الا
نات وكون الامور
الغير المتناهية الموجو
دة المترتبة محصورة
بين امرين فلو وقع
الحركة في الوجود لزم كون
وجوده بالقوة فلا يكون
المتحرك باقيا بالفعل و
هذا ظاهر اذ لا يمكن للهيولى
الحركة في الصورة واما جواز تبدل
الوجود مما كو تبدل الصورة اعني
دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام
ههنا في نفس المعقولات ههنا نفي الحركة
فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما
اورده عليه فان قلت يلزم من هذا
ان لا يكون للمتحرك الاين مكان بالفعل
ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل
بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل
حال الحركة بالتوسط بين تلك الاعراض و
الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة
ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم
لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا
يخلو عن افراده بالفعل فليس ضروريا ولا برهانيا بل
البرهان ربما اقتضى خلافه وقال الشيخ في الشفا بعد ما
حقق ان لا حركة في الجوهر لان المتحرك يكون له صورة
هو بها بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان
هذا هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت
حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير
الذي منه واليه فيكون قد فسد
الجوهر الاول الى
الجوهر
الوسط وتميز جوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي
فرض فيه الحركة ولا يلزم منه ذلك لان
الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل
والصورة اذا وجدت حصلت نوعا
بالفعل فيجب ان يكون الجوهر
الذي بين الجوهرين امرا
بالفعل ليس بالعرض
ولا كالك الا
عراض
التي يتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع
بالفعل طاعلال

اشد من الاول وان يدمنه لابد لابطاله من دليل وهو اى الوجود خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان
بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا فى كل ما يتوقع له خير وجدنا ما هو خير بالذات عما يتوقع له خير بالعرض
وتاملنا كذلك فى كل ما يتوقع له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا
تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان
الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص و
هو قيد عدمى وباقى القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجاوز الى انها ضرورية وان ما ذكروه
من الامثلة لا يصلح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظانها اقناعية وان تلك الامثلة توقع بها ظنا
على انه قد توضع فى تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادى الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية
ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادى فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزء من علة الموجود
بل هو كاشف عن امر وجودى هو جزء لعلة ذلك الموجود فح يجوز ان يتوقع ما هو شر بذاته فى هذه الامور خفى الوجود وما
تلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفى هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا
مثل فتحققت مخالفته للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين فى الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف
فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل له تحقق القسم الثالث اعنى التخالف واستدل على نفى
التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لوجود اخر فى الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وبهذا الدليل
بعينه يمكن نفى التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان فى جميع صفات النفس لكنه يتجه عليه ان
المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع فى عبارة المتن صحيحا والثانى ان الوجود
لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم
بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو
العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود اخر فى التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات
والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت دائما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشئ
واحد واستدل على نفى التماثل بان المثلين لذات تشارك غيره فى تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما
يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيهما اى الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا
شئ منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافى هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد
يساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظة المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد فى المفهوم
فيكون اللفظان مترادفين والمساوات فى الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد فى اتحاد مفهوم الوجود والشيئية
بل ربما يدعى نفيه اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هى واجبة الوجود وممكنته ولا يقال
هى واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شئ وثابت على معنى ان الماهية
يجوز تقررها فى الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ويخصه المعتزلة
باسم المنفى ليس بشئ فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفى اعم من الوجود والعدم اعم من النفى ولعلهم انما وقعوا

قوله
وبرد انه قول
لعله اراد بالضد الاخر
معروضه الا يرد مناقشة بذوقه
المعنى نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه
لمعروض الضد من جهة واحدة والوجود لا يعرض جميع
المعقولات من جميع الجهات ضرورة انه لا يعرض المعدوم
من حيث هو معدوم فان قيل كل معدوم من كل جهة فهو موجود
اما فى الذهن او فى الخارج فلا يتصف بشئ من
المعقولات بمضادة اصلا والا لاجتمع
الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر
من عدم اتصاف
المعقولات
بضده والاستلزام
ان لا يكون له
ضد لجواز ان يكون
له ضد لا يكون عارضا
لشئ قائم فينتفيه
ما فيه ملاحظة

قوله استدل على نفى
التماثل قال لا يمكن ان
يستدل عليه بان المثلين
لا يعرض لمعروض مثله و
الوجود يعرض جميع المعقولات
فلا يكون له مثل ويرد عليه
مثل ما يرد على الاول فلا حاجة الى

فيه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج
ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم
ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها و
المعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون
الحكماء في ان ثبوت الماهية وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت
باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في
قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو
الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا
على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت
المنفي ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك
الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لا
اجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع
النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا من الاحكام ما هو صحيح اي
حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة
الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك
الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية
على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقة لما
في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه
باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور
العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو
راي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي
وجه من السلب والايجاب ومن له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال هو ما قولنا اقتضته البديهة
او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا
من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك
النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي
المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر
وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
اي على وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون الضروريات مطابقة للحكم الذي يستنبطه
الحاكم من البرهان خارج مطابقة مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج

قوله فيلزم ثبوت الممتنع اقول له بعد التنزل عن المنع السابق منع قوله
فيلزم ثبوت
الممتنع في الخارج وانما
يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور
محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون ثبوته محالا
ذلك التقدير المذكور في القوة المدركة لان المحال
قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم
وجوده كما قرر في موضعه واذا اريد بالقوة
المدركة ما يشمل المبادي العالية
فلا شك في استحالته
فتامل طاهر جلال
قوله للنسبة
اي رجيته الخ
المراد بالخارج
ههنا الخارج
عن شعور المدركة
ولا يلزم خروجه عن
جميع القوى المدركة
طاهر جلال
قوله مع انه لم يتصور اقول
لان جميع ذلك ويقول
بل يتصور العقل بهذا الوجه
وهو انه الواقع ونفس الامر
ومطابق الصوادق وان لم
يتصوره بخصوصيته كونه عقلا
وهكذا لارتسام صور الكائنات
ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا
الوجه هو العقل المتصف بتلك
الصفات كما في اثبات العقل
الزمان وغيرهما من المطالب الحكمية
التي لا يخفى على من ذاق الحكمة طاهر جلال
قوله لان كل واحد من العقلاء اقول هذا
الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه ماهية
جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير
اليه بانه مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع
انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين ويقال كون
الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد
يقسم الزمان الى اجزاء مع عدم تصورهم مقدار
حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى
شيئا عنها على من خاض في تيار الحكمة طاهر جلال

تطابقه

تطابقا ولا تطابق فخبروا الا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة
الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لا ثم لو ثبت آ مثلا لب لثبت ثبوته والا لانتفى وبانتفائه
ينتفي آ عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة
الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن
الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات
انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك الحكم
بثبوت الثبوت اللاحق الثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت
السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في
الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل بين هان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات
الصانع نعم لا يتم برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يتم
حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان
لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان
ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا
اعني ثبوت الامر اعني لحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه
الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة
وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء
الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او
في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو متصف
في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب
ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها
بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها
متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله
متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه لا فرق بين
الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل
الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تاثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة
بالوجود الخارجي اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة
اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم
مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال الحال غير مقدور واما الثالث فلان
الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو اذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم

ذلك حكم الى قوله على تقدير عدم قوة مدركة قد مر الجواب عنه وان قيل
بلزوم
التسلسل في الصور
الذهنية فلان يقول انها قائمة
في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال لا اجلال
قوله ولا كلام الى بالتشبث اقول وح يشكل اثبات الوجود
الذهني مع انا نعلم قطعا ان الموضوع اتصافا بمبدء المحمول في الشتقات
باحد الوجوه سواء كان القيام به او كونه منتزعا منه فلا بد لذلك الاتصاف
فان ماذكره وه غير تام كما لا يخفى لاجلال

كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى هذا يحتاج المعتزلة في الجواب الى ان يقولوا ان
المنتفي نفي محض بمعنى انه لا ثبوت له في نفسه ولكن قد يكون له ثبوت لغيره و
انت تعلم ما فيه فان السلوم يقتضي كون ما هو ثابت لغيره ثابت في نفسه فتامل

ان لا يكون التاثير في نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية اخرى فيكون
الاثر الصادر عن القادر هو تلك الحيثية على انا سنقل الكلام الى
تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس في الخارج والا
لكانت متاخرة عن الوجود فيكون في
القدس فاحالة لاجلال
رحمه الله تعالى
القدير

ثانيا

ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من
لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الموجود
امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا
يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان
فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة
الثانية وسندهم ما مر على انها لو ثبت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدراك
بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا برأسه بان بق الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو
كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود
والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه
لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان
قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان بق وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان بق الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة
معا وانما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا
مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا
لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان
هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله بتغيير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين
الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض
لولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الآخر وكل متميز ثابت
لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه
محالات كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ
يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه ممنوع ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد بتميز
المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني
وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف
بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من اتصاف غير
الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري

قوله
يمكن الاعتذار اقول
كانه قال بعد الاستدلال عليه
بهذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته وفي
بعض النسخ لما كان هذه دعوى ضرورية الخ وحاصله انه
لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات الترتيبية غير كافية
تنبيها على ذلك التفاوت ملا جلال قوله ليس ثبوتيا بل
الخ اقول انت تعلم ان الثبوت ههنا عبارة
عن تقرره ليس السلبي اخذا
في مفهومه وانما
يخرج عنه

لسالبة المحمول فقط على زعمهم دون المعدوم فاعتبار سلبية الامكان للمعدوم
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لما سيأتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال يعرض الامكان لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين الثابت والمنتفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا لاتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود لا ترد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود واما معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب ومحصل الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين بين فحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الوجود بمعنى ذي وجود مفهوم ذي وجوده مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذي وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذي وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ثم لا ستره فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات

قوله اما لا نسلم ان قولنا الوجود موجود الخ اقول لقائل ان يقول اذا كان معنى الموجود ذا الوجود كما اعترف به الشارح فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا فالاولى ان يقال ان مفهوم الموجود كلي ينتفي بانتفاء الوجود وذلك المعنى لازم في جميع الاوقات فيجوز ان يكون ثبوت الشيء لنفسه (١٢)

العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا
الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود
لاوجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم
الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او
موجبة سالبة المحمول فقولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع لفظيا
قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا سلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر
فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن
نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات
سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم تاخذها معدولة المحمول حتى تكون
قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا بين
المتغايرين فان المفهومات نسبة الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق
على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فصدق
القضية الموجبة القائلة بان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم
الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فصدق السالبة القائلة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص
ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما
متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم
قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه هو هو بالذات مثلا الوجود عدم او
الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد
نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان
يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان
مثلا ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني
لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزء خارجيا له حتى يلزم تحققه في
الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز
به عنها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم
قيام العرض بالعرض لا يقال ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض
ذلك كاف في ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة
منهما لان الثابت في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا نقول الكلام في الهيئة
الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة

قوله
قلنا اذا امتنع
اتصاف الشيء بنقيضه هو
هو قول هذا ايضا غير ممتنع على الاطلاق
فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والعجب امثال
فيه هذا ان الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك لا يصدق على
انفسها واذا لم يصدق على انفسها صدق نقائضها
عليه مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم
مفهوم والحق ان
الممتنع
اتصاف الشيء
بالنقيضين لا اتصافه
بنقيضه فتامل
للاجلال قوله فان
كل صفة اقول اذا كان اتصاف
الشيء بنقيضه اشتقاقا
ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك
ولو لزم من اتصاف بما يتصف
بالنقيض الاتصاف بالنقيض لزم
كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه
بالسكون وغيره مما ليس حركة فالصواب
ان يقول بديهي واقع فان السواد مثلا
ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس
بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المفهوم من
اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه المعنى
المصدر محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما
فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر
ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل
بديهي اتصاف اشتقاقا بما سلب عنه الجسم والخصم لا يدعي
استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف
فيلزم على تقدير تدعاه ايضا لو كون
الوجود لا موجودا ولا
معدوما
ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغاير افتقر لا تخبط
للاجلال

بلزم

يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما
بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم
فيهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المصنف بانه يجوز
قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه وهو انهما جزءان من هيئة السواد
ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال فانها
جميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك
امر مختص وهما البسائط موجودين لا معدومين وصفات قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال آخر بازاء
الامر المشترك والآخر الامر المختص ثم تنقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يتسلسل لسائر الاحوال في مفهوم الحال
ويتميز عنها لا محالة بشيء ففيه انهما امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال
اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر
المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه
مشترك بين نفس الاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال آخر على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول
ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر فما به الاشتراك
وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان
ولا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وهما وجود
تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير
كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك
اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال
حتى يحتاج الى تميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاتى
مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد
الامرين معدوما فح وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم
وهو ايضا فح قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلا حظ من الطرفين
فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود
ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال
التي اثبتم الحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم
فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والمعذور عدم قبول
التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اعتذر منتبو الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال
عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمتخالفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها
بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال اذا لم يجز وصفها

في غاية
الشناعة فانهم ان
يلتزموا تلك المكابرة فان قيل
على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب السواد من المعدوم
لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود منه في الثبوت
على ما قررتم لا يقال المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة
فلعلهم لا يجوزون تركب الصفة من الذات
لئلا يلزم كون العارض غير
عارض بتمامه
فانا نقول المراد
لم يثبت ههنا ما
سينقدر المعدومية
على ما صرح به المحقق الرئيس
قدس سره عند تعريفه
السواد كما صرح به الشارح
الاصفهاني فهذا العلم تخيلوا
ان الحال لكونها عارضة بين صفتي
الوجود والعدم يصلح ان يصير
المركب منها متصفا باحد الوصفين
كما في اجزاء العارضة عن الصفات التي
تتبع التركيب واستعدادها كالمعدوم
فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركب الموجود
اي الجزء منه بانه معدوما يجر الى الكلام
كما ان الاجزاء الشفافة قد تصير بالتركيب بيضا
كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزءا للابيض
والشفاف وكالجواهر الفردة فانها غنية عن المقدار الكسر
والصغير يصير جزءا للصغير والكبير والمقدر مقدارا معينا
لا يصير جزءا للاصغر ولا للاكبر الى الصغير ذلك من الخيالات
والاوهام وليس الغرض بتصحيح مذاهبهم بل ان نسبة هذا الاثر
الشنيع الى جماعة من العقلاء مع عدم تصريحهم به وعدم تسليمهم
صريحا تهم وانا مستبعد جدا فان قلت لا شناعة
في القول بتركب الحال من المعدوم
حسب الثبوت كما
في
تركب الموجود من الحال بحسب قلت ليس من كلام الشارح على ان
ولذلك جوز وان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون
المعدوم مقوما له اذ لا يخفى انه لو كان بناء كلامه على
الفرق بين التركيبين لم يتمشى الفرق
بين تقويم الحال للموجود
وبين تقويم المعدوم
والاختلا

بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لأن هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات
والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال
التي ليست بموجودة فقال المصنف هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء
كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية
الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان
بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر
بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال
انها متباينة بخصوصياتها لأن هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص
واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة
في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت
وعلى القول بثبوت الاحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة
قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه
ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على ان لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير تاثير
وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قاله الشارحون من ان
المؤثر لا يفيد على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الذوات الممكنة
اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة
الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط
او في حال العدم ايضا فذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات
في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات
الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم
رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو
علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما
صفة واحدة ليستا مغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم
بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري
شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في
اثبات صفة للمعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما الا ابا عبد الله

فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى
ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث
التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم و
من اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه
قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا
يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود
تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل
معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى راسه
قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة
امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي بالقول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج
امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم
في الخارج بحركات والالوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الاحكام ولا يصدر الاثار
المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا
يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر مشروحا وعلى القول بالحال من فهمه الحال الى المعلل اي صفة
موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل التحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية
بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد و
[illegible]ية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الهوية فان احوال هذه ليس
ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوزا بوهاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة
لا تكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما يتباين
بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وعني ذلك استقصا لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها
كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود
قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ لا يجوز ان يلاحظه العقل مجردا عما عداه
بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما
يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى
شيء ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا
فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة
عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم

المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع
الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وما لوجود
المطلق لا ثم مقوم موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف
ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت مهية ما موجودة و
معدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب
الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان
اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك المهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة
في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه هو ان لا يضاف الى شيء بان يقال وجود
هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهني او
خارجي وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهني او خارجي اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل
الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى
الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم الاعم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح في شرح
هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان ذلك العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم
المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان
يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا قوله وفيه
نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة
انما يستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون
موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل
ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب
الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله

غير اعتبار التقابل لان الاجتماع مع ذلك العدم المطلق

الا فيما طبر بالجمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يقبلان معا ما ذكره بعضهم لكان لفظ معا لغوا محضا

وقد يؤخذ مقيدا اى منسوبا الى امر تقابله عدم مثله اى منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى موضوع

كافتقار ملكه لا خفاء فى ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما

التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب و

الايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودى يصيران هما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع الممكنات

قابل للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجى فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اى الموضوع فى

العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودى فى ذلك الوقت اعنى

وقت اتصافه بالامر العدمى بقى لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اى و

حين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته فى ذلك الوقت بقى

لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس

فلا فصل له اما البساطة واما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتى اما بساطته فلانه لو كان له جزء

لجاز عروض الوجود له لما سبق من ان الوجود لا ينافى المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروض امر

لجزئه محال لاستلزامه ان يكون الشئ عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان

من المفهومات ما يعرض لا نفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد

استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام

ومفهوم المعتبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات

اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت موجودة فلاعتبار الوجود معها اما بالجزئية

وح يلزم تقدم الوجود على نفسه مرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشئ الذى فرض جزء للوجود

معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشئ بضده وان اعتبر بالعروض لزم

لزوم تقوم الشئ بما اتصف بضده واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فى مثل الحيوان بسيط اذ لو كان

مركبا لجزؤه اما حيوان او غيره وبسياق الكلام ح الى الجزء وايضا فانا نلتزم تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه

فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء

غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه

لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشئ الذى فرض جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه

كما مر وتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر

الموضوعات اى الهيئات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب

اختلاف مهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها التركيبية المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان

الوجود مفهوم ولا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير

الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود لان

قوله
لا يكون العارض
تمامه عارضا اقول فيكون
فاذا اريد انه يجب ان يكون اخراج
العارض باسرها عارضة لعروض ذلك العارض
فذلك منقوض بالكثرة فانها عارضة لمجموع الوحدة
الذى هو جزئها مع انه
تمامه بل لجزئه وان اريد انه
يجب ان يكون
اخراج
العارض
فاعرفها
للمعروض او
لجزئه فلا شك ان
يقول يلزم كون
الوجود عارضا لجزئه
وجزئه لجزئه وهلم جرا
ويمكن الجواب باختيار
الشق الثانى اذ لا يلزم
الانتهاء لاجزاء لا يكون لها
جزء فيلزم منه اما عروض الشئ
لنفسه او عدم كون الجزء العارض
عارضا للمعروض وللجزئية وانت
تعلم ان ذلك لا ينتهى الى الاجزاء الخارجية واما الذهنية فلا شك
فى مجال واسع فلا جلال

ما سبق من الدليل على تشخيص الحق انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده لم لا يجوز
ان يكون له افراد مركبة مختلفة الهويات انما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو
سلم فلم لا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة الهويات فيكون تكثرها بذواتها لا بكثرة موضوعاتها
وايضا فاذا تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا
القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون
مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق اما تمام مهياتها اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او
جزئها ان جعلت داخلة فلا يصح قوله المص وبقي اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها
اي على افراده العارضة للهويات فانه بني على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر و
على وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة و
الضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود
الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود معقولا بالتشكيك فليس جزء من غيره مطلقا
لا من افراده ولا من الهويات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول
بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والتشيئة من المعقولات
الثانية وهي ما لا يقبل الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة في الوجود اي ليس لها وجود
خارجي اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيئية مطلقا
ثابت اي الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بما بعدها ليست ثابتة في العقل بل هي تعرض لخصوصيات
الهويات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة لامر بل هي انما تعقل عارضة
لخصوصيات الهويات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول هذا مع انه مخالف للواقع
مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما
يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا
اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبائع الكليات مطلقا ليست
بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوان وايضا لا يلائم الاضراب عنه بقوله
بل هي تعرض لخصوص الهويات وقد تمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غير اي لا غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان
كذلك وما في عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف ما في الاعدام
فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن
تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مقتضياتها وحجة المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا
اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب بان العدم متحقق ذهنا
ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود

الذهني

الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص

التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز

لكونها موجودة فيه فهي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مرتب

بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور

المتكلمين النافين لذهن القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراءه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال

ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة فان الاعدام لكونها موجودة

في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان

التفريع انه لما كان التمييز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني

حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز

لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك في ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان

موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو ح لكن يمكن ان يكون

موجودا في الذهن بان يكون يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا

للعقل حاضرا عنده فمراد المص حيث قال قد يعرض بلفظه قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا

قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون ماهية

متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق هو ليس نفس العدم

المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات

مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف

ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا و

ان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق

العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد و

العدم المعروض غير مقيد فيصدق التوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه

العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان

اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شائع يعني ان لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا بارتفاع

العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح

على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا

يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول

فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم

العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان

يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز

قوله

ثم ان هذا

العدم المضاف

اقول وانت خبير بان

الحيثية التعليلية لا يجعل

ان يختلف موضوع النوعية والتقابل اذ

يجوز اجتماع المتقابلين لعلتين مختلفتين وقد يقال ان العارض

للعدم هو حصة من العدم متحققة مضيقة بتخصص العارض

بالعروض وهذا المعنى لا ينافي العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم

والمقابل له هو عدم العدم الذي يتضيق بالعدم سابق على العروض

الكلام بل الحق ان هذا العدم المضيق حيث انه عدم مقيد مع قطع

النظر عن خصوصيته

المقيد نوع منه ومن حيث انه

رفع العدم مقابل له فالمنظور اليه في

الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بقيد وفي الاعتبار

الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه والموضوع مختلف نفسه انه

من حيث انه معالج غيره من حيث انه مستعلج فان

المؤثر فيه الكل للنفس من حيث انه له ملكة

المعالجة والمتاثر هو من حيث انه

قابل للعلاج وهذا منا

بيان بالاعتبار

وكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس حيث انه حصر عنده مجرد علم

فالذهن

في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان
يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اي
الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم
المعلول برهان لمي الحد الاوسط في البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو اللم
والا لم يكن برهانا على ذلك اللم فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان
لمي والا فانى سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص
باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا
وخارجا فسمي باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت
الحكم في الخارج وانما ان علته ما انا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد
الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا
لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكرتم لا يحصل اليقين
الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من الغفلة
عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان
له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط
كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهانا
ان ليس ببرهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام
عليه برهان انى ماخوذ من مسبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين
في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال
قائل اذا رأينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو
استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل
مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما
القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت يمضي زمانه
فيزول الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجود اليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما
المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول
المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزء من ذي المؤلف وهو
المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن باليقين
الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة الحد الاوسط واعتبار الجزء غير
اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فجاز ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا

لما هو دابه وهذا ظاهره يناقض ما ذكره
هناك فليتفكر فيه ملا علال قوله
والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم اقول
فان قلت لا نسلم ذلك بل نقول
سلمنا كونه مؤلفا معلول الكونه
ذا المؤلف ادعاها
معا وان
المو
لفتين
الى
المؤلف
وكذا كون
ذا المؤلف
وتقدم احدهما
على الاخر غير
بين قلت المراد
بالمؤلف كونه ذا
اجزاء وبذي المؤلف
المحتاج الى المؤلف
ولا شك ان علة الاحتياج
الى المؤلف هو كونه في ذاته
ذا اجزاء ولو كان بسيطا
لم يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف
المفهوم المضاف الى المؤلف
وان امكن الاستدلال بكون ذا المؤلف
ايضا على كونه ذا المؤلف كما امكن
الاستدلال بان زيدا اخ على ان له
اخا وبالعكس لانهما متضايفان وقد صرح بذلك الشيخ
في هذا الفصل ايضا حيث قال واعلم ان توسط
المضاف قليل الجدوى في العلوم لان نفس علمك
بان زيدا اخ هو علمك بان له اخا ويستحيل على علمك
بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى
فان لم يكن كذلك بل يحتاج الى ان يبين ان له اخا فما
تصورت نفس قولك زيد اخ وامثال هذه
الاشياء اولى ان لا يسمى قياسا
فضلا عن ان يكون برهانا ثم علم
ان مراد الشيخ في مثال
المذكور ما
ذكرنا
ملا علال

لم يكن محسوسا لم يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود
علة معينة له على وجود علة ما منافٍ لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما
ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات هذه العبارة و
اعلم ان الاسواء قولك او الوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مطرد وقولك انه وجود علة او معلول لوجود
الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة
لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المصنف في شرحه بقولنا العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف فان الاوسط
وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي
ليس بآني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول
وبرهان لمي ليس ببرهان آني وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول
برهان لمي وبالعكس آني لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل
بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين
لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه
استدلال بالمعلول على العلة كان بناء ذلك على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي وبعد سطوع
الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة
وقد تحصل من هذا ان البرهان الآني يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم
بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم
المعلول في نفس الامر كذلك علة له في الذهن ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان آني لان
عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل عليته عدم العلة لعدم
المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن
لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف
عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم
الماهية وهي ما يكون منشاء لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود
الخارجي وهي ما يكون المنشاء فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشاء
اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشاء العلية
فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس
الامر ما يكون منشاء العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة
بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم
يتحقق الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم
المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه

قوله وهي ما يكون منشاء لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اي لما يكون
لخصوص احدهما مدخل فيه وان
٢٩ كان لوجودها مطلقا مدخل ضرورة انه لم توجد
كذا من الوجود لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم من
المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا
توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا
التفسير ان لا يكون
شيء
من اللوازم
الماهية لها
حاصلا بالفعل
لان حصول اللوازم
المستندة الى الماهية
فرع لحصولها فاجاب
بان الماهية مستلزمة لحصول
لوازمها معها بالقوة
وحصولها بالفعل من
اسباب اخر وكانه حسب
ان لوازم الماهية ما لا مدخل فيه
لوجودها اصلا وليس بشيء
اذ ان يكون لازم الماهية بالقوة
كيف يلزم عدم حصول اللوازم
بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير ايضا
عدم حصولها بالفعل اذ اللازم ما لم
يحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل
في مطلق ثم جوابه بنقض اي يكون جميع العوارض
لوازم الماهية لان الماهية تستلزم الاتصاف
بها بالقوة لا جلال قوله والمراد بالعلة في
نفس الامر الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم
المعلول من هذا القبيل لا يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع
انفكاكه عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها
بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم
مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية لازمة لماهية
الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقله وكذا
تساوي الزوايا القائمتين بالنسبة
الى المثلث فاندفع ما
توهمه
بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم الماهية
لانه قد يتحقق عدم العلة
وقد يصدق وجودها فلا يلزم ان
[illegible]
[illegible]
[illegible]
ان صح لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية عنها في الوجود
الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا في
الخارج اولا كالتناهي والانقطاع فانهما
للزمان للجسم في الوجود الخارجي
مع عدم وجودهما
فيه
فاستقم كما امرت ولا جلال

والعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيرد لا لنفس عدم المنع
بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا متعاكسة في العموم والخصوص
عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان وجود الاعم
منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص
وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من جعل العموم والخصوص على
العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما ويصير
المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم
على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من
الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم في العدم وهو سؤال المشهور للكاتبي
اورده نقضا على تلك المسئلة مذكورة مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الحاجة والغنى منفصلة
حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما
ان يكون بغير ذلك الشيء او لا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم وان حمل
الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك
الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا وينبئ عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين الشيء وغيره وهذا
الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا وينبئ عنه بهل المركبة وعلى
التقديرين تثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا تخ تلك النسبة
في نفس الامر من كيفيات فتسمى تلك الكيفيات مواد ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان
اعتبرت في التعقل بالنظر على ثانية الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحجر الى
الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب
والامتناع يدل على ثانية ما يقابل النسبة التي هي معروضة له وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا
على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة
وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا تخ عن المواد الثلث اقول اعلم ان المحمول اذا نسب الى
الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح تكون القضية موجبة والنسبة
ثبوتية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة
سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة
مواد ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون
الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا

الى الانسان وان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الامتناع كالكتابة نسبة

فائدة

قوله فالاولى ان يطرح من البين اقول كون الوجود
اشارة دفع الوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة
هي اجزاء الكيفيات المذكورة في المنطق وهو
هي بانها اي بجعلها مجردة في محمول بين
هو الوجود بالاول

فائدة في ذكرها اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى تكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوما عبرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمصنف خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يخالفان وعلى ما ذكر يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاختلافهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسها واعتبارها متعلقة والثاني ان المادة على راي المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدماء المنطقيين ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولراي المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث اعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن يريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها والجواب ان اراد بكون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات المهيات فبطلان التالي مم فان معناه انها واجبة الثبوت للمهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجوب اي البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي لم ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دورا ظاهرا كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يدرك معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دورا اذ عرفوا الوجوب اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او عرفوا بعدم انفكاكه امكان عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلا من الامكان والامتناع وقد توخذ تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة الايجابية او السلبية لا يخ ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو ان

ويجب بحق
ايجابه فيسمى مادة
الوجوب كمال الحيوان عند
الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه
ويسمى مادة الامتناع كمال الحجر عند الانسان او لا يدوم
ولا يجب صدقها ويسمى مادة الامكان و
هذه الحال لا يختلف بالايجاب
والسلب فان القضية
السالبة
يوجد
لمحمولها
هذه الحال
بعينها فان
محمولها يكون
مستحقا عند الايجاب
احد الامور المذكورة
وان لم يكن واجب
انتهى كلامه ويمكن ان
يقال معنى كلام المصنف انه
يثبت المواد الثلث في كل
قضية سواء كانت موجبة
او سالبة وذلك لا يمكن الا
المواد مع كيفية النسبة الايجابية
كما ذكره الشيخ ولا كونها في الموجبة كيفية
النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية
النسبة السلبية كما هو راي المتاخرين بل
يصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم يصح
بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو اعم
من ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير
الاول او غيرها لا يقال المادة الثابتة على تقدير جعل
العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا
بالضرورة فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة لانا
نقول ليس مدلول عبارة المصنف الا ثبوت المواد الثلث
على التقديرات الاربعة واما تغايرها واتحادها فمسكوت عنه
وانما يعلم من خارج وكون الثابت على تقدير محمولية العدم
غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت
على تقدير جعل العدم ايضا غير الثابت على
تقدير جعل الوجود محمولا لاجلال
قوله واكوا انه ان
اراد الخ
اقول

ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه
ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون
نقيضها او بالعكس فيحمل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الآخر
والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك
عن كونه حصرا عقليا يجزم العقل فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر
خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا
صرفا لا يهمنا فان قيل مقتضى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء
ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا
لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود
الثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات
الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة
حقيقية لا تخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو
لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك
علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغاير لوجوده وذات
الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده
وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الاول فاي شيء
يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات
الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان و
يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما
يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الرأي لكن التحقيق يقتضي امتناعه
وما يقال ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو وجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضي نفسه
فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد
الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا
يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون
عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجوبا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا امتناعا
كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا يجيء لقسم اخر لا يقال نختار ان بالواجب ما يقتضي

ذاته اعم الوجود من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتض للوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا لان الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل الاتصاف هناك انما هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود مغايران ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والتصور كلاهما ممكن وهذه حال الممكنات كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغايران ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور ح والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود ثم على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود

قوله
يلزم ح ان يكون
واتسالباري تعم موجودا
بوجودين اول لا يخفى عليك بعدما
سبق ان ذات واجب الوجود نفس موجود
بذاته يعني ان حقيقة المتشخصة بذاتها عين الوجود كما
العالم بذاته بحيث لا يمكن العقل تحليله الى شيئين و
وجود بل هو وجود بحت باعتبار
موجود بحت باعتبار
اخر بخلاف
غيره
حتى الشيخ
كما لا يمكن
تحليله ايضا
الى ماهية وتشخص
فهو موجود بذاته
متشخص بذاته ليس
هناك الا هويته بسيطة
يوجد فيها في الاعتبارين
مختلفة تسمى باسماء
مختلفة باعتبار تلك النسب
مثلا هو باعتبار انه يترتب عليه
الاثار موجود باعتبار انه بذاته
منشاء ذلك الترتب وجود كما
انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة
فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشا
ذلك الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك
في سائر صفاته مثلا هو باعتبار انه يكشف
عليه الاشياء علم وباعتبار ان ذاته منشا
ذلك الانكشاف علم وكذا في القدرة والارادة
والى هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته
حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة
كله يعني بذلك انه ذاته ثم علم باعتبار وهي بعينها
قدرة باعتبار وكذا الا ان شيئا منه علم وشيئا منه
قدرة حتى يلزم التركيب في ذاته ولا ان فيه شيئا علم وشيئا
اخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية لا علال
قوله لا مزيد عليها اقول لا يخفى ان هنا احتمال اخر وهو ان يكون
الوجود جزءا منه لانا نقول المقسم هو مرتبة الوجود
الوحدة معتبرة في هذا القسم ومرتبة
الوجود والذي ذكرتم مرتبة
مركبة من مرتبتين
فان مرتبة
احد جزئيه انه عين الوجود ومرتبة الجزء الاخر لا يخرج من القسمين
الاخرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة فتامل لا علال الدواني
رحمه الله عليه

هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما مح فلا يخفى على ذى مسكة ان لا مرتبة فى الموجودية اقوى من هذه المرتبة
الثالثة التى هى حال الواجب تع عند جماعة ذوى بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد
توضيح لما صور فى المراتب الثلث فى الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده فى هذا المثال وهو
ان مراتب المضئ فى كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضئ بالغير اى الذى استفاد ضوؤه من غيره كوجه
الارض الذى استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضئ وضوء بغايره وشئ ثالث افاده الضوء الثانية المضئ
بالذات بضوء هو غيره اى الذى يقتضى ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاء
لضوئه فهذا المضئ له ذات وضوء مغاير ذاته الثالثة المضئ بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه
مضئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور فى كون الشئ مضيئا فان قيل كيف يوصف
الضوء بانه مضئ مع ان مضئ المضئ كما يتبادر اليه الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذى
يتبادر اليه العامة وقد وضع له لفظ المضئ فى اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضئ بذاته لم نرد
به انه قام به ضوء اخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا ولكل واحد من المضئ
بغيره والمضئ بضوء هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فى نفسه بحيث ذاته
لا امر زائد على ذاته بل الظهور فى الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظهور الاشياء فيه اصلا ومظهر لغيره
على حسب قابلية الظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث فى الامور المحسوسة فقس عليها
حالها فى الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان واجب الوجود تع يجب ان
يكون فى اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعنى لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث
الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا
ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اى الوجوب والامتناع
باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما فى ذات واحدة اجتماع الوجود و
العدم فيرد دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن انقلابهما اذ الواجب
بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير وما نعة
الخلو بين الثلثة اى الامكان الذاتى والوجوب والامتناع كلهما بالغير فى الممكنات اذ الامكان لازم للممكن
مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخ الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز
الجمع بين الامكان الذاتى واحد الباقيين واقول انت خبير بان هذه القسمة المثلثة يكون قسمة للشئ الى
نفسه والى قسميه ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا فى السلب والايجاب فان
الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع
فانا اذا قلنا ذات الباري تع موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضرورى الثبوت له واذا قلنا شريك
الباري تع موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضرورى السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر

قوله
ولا يخفى على ذى
مسكة الى قوله التى هى حال
الواجب اقول فى تقرير ما ذكره من كون
وجود الواجب عينية وتحقيق انه ليس وجود الممكنات ٢٤
عينها بهذا المعنى فان الحق كما ذهب اليه الماهية ووجود
ذلك لا شك فى وجودها بعد تصوره بالكنه ولا ينافى
ذلك عدم زيادة الوجود عليها فى الخارج
كما لا يخفى نظير كون هذه المرتبة
اعلى فى الموجودية
ملا جلال
قوله القول
وانت خبير
بان هذه
القسمة الثلثة
يكون قسمة للشئ
الى نفسه والى قسميه
اقول يمكن حمل القسمة
على التردد كما هو الظاهر
من وصفها بمنع الخلو مع
قوله فى الممكنات اذ لو كان
مراده التقسيم بالنسبة فى الممكن
لان التقسيم للمفهوم لا للافراد
لا يق فيكون تردد الشئ بين
نفسه وغيره لانا نقول مراده ان
التردد فى الماهيات الممكنة يكون على
سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يؤخذ بعنوان
الامكان ملا جلال رحمه الله

انا نقابلا ذ المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق كل
منهما على الاخر قيل مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما
هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل
احدهما على الاخر كان يق وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام
كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى المهية وامتناع العدم كيفية لنسبة
العدم الى المهية وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان
ويتعاكسان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين
متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا
اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعدائه ذيله اهانة اوليائه
لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد
يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيتم الضرورة الاخرى يعني
ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن الوجود
بالامكان الخاصي وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصي قيل اراد بعموم
الامكان اما عموم ما اشتق منه كما مر ولعل العموم بحسب التحقق لما بينا آنفا من امتناع الحمل بين الكيفيات
اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العامة لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم
يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود وتما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من
الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وتما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة
الطرف المخالف فهو سلبها ايما يساوي بذلك السلب والحكما لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة
وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسميته هذه المادة بالامكان
فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يوخذ بالنسبة الى
الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي
المتصف بحقيقة الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او
الحال فانه لا يخ عن ضرورة ما في وجودها وعدمها واظهار الضرورة فضلا المجهول اذ لا بد من تعين وجوده
او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فان لا يتعين انه
يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف
على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله
بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في
الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها
في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون

قوله
لم يرد تصادق
الوجوب المطلق اقول
فيه بحث اما اولا فلانه اذا تصادق
وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين
مضافين الى ذات واحدة كما ذكره لزم تصادق الوجوب
والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد
المقيد يستلزم صدق المطلق على ما هو المط
في محله وربما يجاب بان مراده
نفي تصادقهما
على سبيل
الحمل المعتبر
في القضية
الطبيعية وهو
غير لازم من
تصادق المقيدين
ولا يخفى ان تصادق
المقيدين ايضا ليس
بطريق الحمل المعتبر في
الطبيعية بل بالحمل المتعارف
فلا فرق وقد يجاب بان
مراده نفي التصادق الكلي
في المطلقين واثباته في المقيدين
فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق
مفهوم احدهما صادق على مطلق
مفهوم الاخر كليا بل انما هو يتصادقان
كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى
ذات واحدة كما في المثال المذكور فان
القيام عند وجود مجيء عمرو بعينه شامل الصدق
عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى
اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل الذي من
شانه ان متعلقه والقيام المذكور دال على اكرام عدوه
وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة
الى الولي وانت خبير بان التصادق الكلي في المطلقين لازم
من تصادق الكلي في المقيدين لانه اذا كان كل وجوب وجود
ماهية امتناع عدمها وبالعكس فلا فرق في ذلك بين المطلقين
والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا لا يوجب
الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد
قد يكون اهانة عمرو وبالعكس احد
المثالين حيزان
الاخر ولنا
اما ثانيا فلما تبين من ان ذلك انما يفيد في محل النزاع اذا كان
[illegible]
ربما يكون بطريق المسامحة فان قيل كلام الشم منع وما ذكره
من المثال سند فالكلام عليه غير مفيد
قلنا ان يقول بل كلام الشم
السند منع وما ذكره
في صورة السند
سند و
الابد

[illegible]

الوجه

الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده
ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه
في الاستقبال وايضا لو وجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لا وجب العدم
في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما
معا لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو
عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار
المص الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط ذلك
اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان
عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي
في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور والثالثة
اعتبار تصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة
في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع
مفهوم واحد بصفات تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم
لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض
الجزئيات كما في ساير الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى
صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور نعم لو صدق الشيء
الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب
يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم
واستحالة التسلسل يعني لو كان هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها لا يخ
عن احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل ان لو كانت
هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل
مثلا اختار ان الوجوب موجود فلم اتصاف ماهيته بوجوده لا يخ عن احد هذه الامور قلنا اختار ان
اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بوجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات
الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهي
ان تكرر كل ما نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تام معتبر
محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا للمحمول عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتبارنا الثلاثة
يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة و
نحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممتنعا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة

الموجودة

قوله
واعترض عليه
المراد بالصدق صدق
حملها اشتقاقا على المعدوم لا يخ
ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يكن اتصاف المعدوم
بالامكان الا بعد فرض كونه ممكن الوجود اذا يصدق
لوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده و
قد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك
لزم تجويز كون المعدومات
متصفة بالسواد و
والبياض
وغيرهما
من الامور
الممكنة الوجود
لموصوفة الخلاء
كما سيذكره
الشارح في شرح قوله
لزم امكان الواجب
لا يقال ما يذكره الشارح
اتصاف الموجود بالسواد
المعدوم وهو ظاهر البطلان
وما كان فيه هو اتصاف المعدوم
بالسواد المعدوم ولا استحالة
كما سبق من الشارح في بحث
ثبوت المعدوم لانا نقول ما ذكره
ان الزام اتصاف المعدومات الثابتة
بالصفات المعدومة الثابتة ليس بسقط
حتى يستغنى عن البرهان في ابطاله فلما قام
البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر
بطلانه وايضا الاتصاف المعروض هنا انما
هو على وجه لا يظهر اثاره كما في اتصاف المتخيل
بالصفات المتخيلة وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف
بها اتصافا يكون مظهرا للآثار كاتصاف الموجود بعلية
من غير تفاوت في الاتصاف فان اتصاف المعدومات
والموجودات بالامكان سواء كان من غير تفاوت اصلا كما
يشهد به البديهة وسيجيء ما يفيده ظاهرا

الموجودة معا وهو ممتنع لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يق لو كان الامتناع موجودا لكان
ممتنعا واجرائه في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة باثر
لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سياتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا
في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن وانما كان الواجب ممكنا
لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو
اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب امر به يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة
ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز
الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال لكان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا
يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال
الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من
الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب
عدمه مطلقا فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم
عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات
بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك الخ اقول فيه نظر لان
الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم
ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يق اذا كان الوجوب
موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر
الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب
بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوبه لوجوده
الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب لا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم
الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب
ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم
الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب
ان نمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته
ويتوجه اخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب
ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان
كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتم وايضا لو كان الوجوب موجودا
وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو

بالذات

قوله
والحق الخ
اقول لا يخفى
نقل من ان وجود الواجب عين
عدم تمشي هذا الجواب كيف ولو كانت الذات
علة لوجوب الذات متحدة بالوجوب في وجوده ضرورة
تقدم العلة في الوجوب على وجود المعلول و
وجوبه والتفصيل الخ يكون الذات
متقدمة بالوجوب على وجوده
الوجوب اعني
كونه قائما
في
الذات
بالوجوب
متقدمة عليه
وجود الوجوب
ووجود الوجوب
متقدم على اتصاف
الذات به او بوجوبه
على تقدير كونه من الامور
العينية فيكون اتصاف
الذات بالوجوب متقدما
على اتصافها بالوجوب بمرتبة
فلا مانع ان يقول يمتنع تقدم وجود
الصفة العينية على الاتصاف
بها وعينية الوجوب ثبت بالاتفاق
الاتصاف له ولا يخفى الحق على المتفطن
ط جلال قوله لكان ممكنا لما ذكرنا
من انه صفة والصفة مفتقرة الى الموصوف
وقد مر فيه كلام ط جلال قوله يحتاج الى سبب
متقدم عليه بالوجود والوجوب يقول لقائل ان
يقول بعد لا نسلم انه يجب الاتصاف بالوجوب
ثم وانما يجب وجود الوجوب لو كان امرا والحق ظاهر
لا يخفى ط جلال
اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما والحق ان امكان الملزوم
بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم
بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى
ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان
ان يجعل الغير بحيث يستوي نسبته ذاته الى الطرفين
والحق في امكانه بالقياس الى الغير
امكانه في ذاته بسبب الغير
وشبهات
بينها
ط جلال

بالذات لكن الوجوب سابق على الوجوب سبقا ذاتيا لا يتصور ان يقتضي ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا

الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي لا تتاخر عن

وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخرها

عن وجود الموصوفات يجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها

ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول لكون العدم

مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجوب لكن العدم مناف للوجود فيستحيل

ان يقتضيه اقول والجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتض ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم

في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود

ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات

في نفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم

العقول كلها ساذج لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا و

الجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما

على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي

لكون العدم جزءا منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما لا يرتفع

النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما

بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين

لا تقابل بينهما وان للتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط

كالتقابل بين الايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين

ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في مباحث التقابل جواز كونهما عدميين

على ان معنى الوجودي هناك ما يقابل السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي

ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات

كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة

والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالنظر والاتفاق كالعمى مثلا ولو

كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان

يكون ممكنا ولما امتنع لذلك ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا

يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى متنع عدم ويرجع الحاصل الى ان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود

الموصوف عند وجود الصفة بل نقول بان يكون ذات الواجب موصوفا بامتناع العدم فلا يلزم

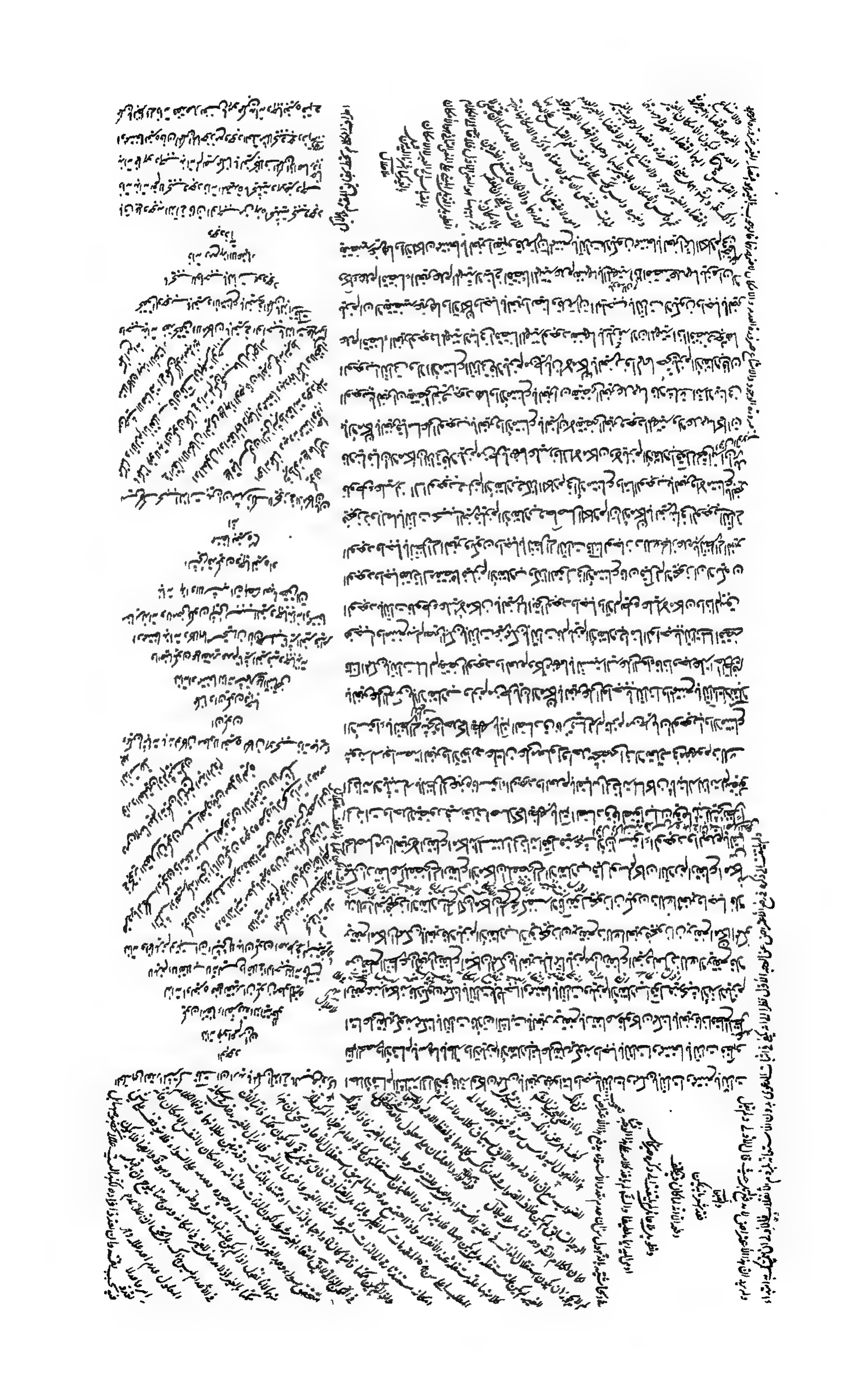
لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجوده هو من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات

الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده

قوله
وبالجملة الجواب
بانا لا نسلم ان الموصوف
بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا
اي اول قد مر ايضا بتفصيله وقد يوجد في نسخ ٣٨
بعد قوله لما لا يجوز ان يكون ممتنعا زيادة اي قوله
اعني ممتنع العدم ولا حاجة اليه بل لعله مسهو من
تصرف الناظرين في الشرح فان ما هو
ممتنع العدم واجب فظ
ان مقصود
بقوله و
كان مو
صوفها اولى
بان يكون
ممكنا الامكان
العام المقيد
بطرف الوجود
فيشمل الواجب
فلا يرد ذلك عليه
على انه لو اراد الامكان
الخاص لكان صغرى لا
يضر اذ على هذا التقدير يلزم
وجوب الممتنع وهو فحش
فلا يلائم

افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم
كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف الحق ان المراد بها كل ما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود
وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على
الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متأخر عن امكانه بمراتب لانه يتوقف امكنه فاحتاج الى المؤثر فوجد
فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا
لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين
الاعدام لكن نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المصنف حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان
المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء
نقيض التالي صادقا عنده اذ على ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض
لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان
بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا
تمايز فيها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان لكان الامكان
ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير
لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا
تحقق الاقل اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وح
لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير تام بل المتحقق نقيضه
وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق في دفع الاستدراك
لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لا تصريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء
عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات
الى امر اخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات و
الامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير
والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد
علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض
له الوجوب بالغير لان توارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الواجب
ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو محال وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب اولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب

قوله
والحق ان الوجوب
بالذات ح لا يلزم
من وجود امتناع عدم وجوده
الامتناع المبحوث عنه ههنا غير امتناع
الوجود فلا يتم الاستدلال
قوله لانا نقول يجوز ان يكون زمكنا بغيره وجبا بالغير
انت خبير بان امتناع الانفكاك ح يكون
بالغير ويكون بالنظر الى ذات الممكن
ممكنا فيه خلفه ملا جلال
قوله لانه لا يلزم
من قصع بنظر
الخ ظاهر ان
مراده انه على
تقدير انتفاء
الغير يرتفع امكانه
ومشى فيه الشارحة
ليس عزيزا في كلامهم
ملا جلال
قوله لانه صريح في منع
الملازمة اقول انت تعلم
ان الملازمة التي ادعاها
المستدل ظاهر بين عدم
الفرق والثبوت لا بين الفرق
والثبوت وكلام المصنف يدل على
منع الملازمة بين الفرق والثبوت
وهو غير الملازمة التي ادعاها المستدل
فيصير اجنبيا عن الخارج عن
التوجيه والظاهر ان مقصود القائل ان
المراد ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق
وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كل منه
منعا للملازمة بين منع الثبوت المقدم وقوله
تحقق نقيضه الا ان يراد عليه انه يستلزم
مدعى الخصم وح اورد عليه ان دلالة هذه
العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر
ان مجرد هذا الفرق لا يستلزم الثبوت وقد يقال
هذا التوجيه ان يقال وفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي فلا يلزم ثبوته ملا جلال



مع الامكان الذاتي فنفصل ان اريد بالغير غير الماهية معها فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي
لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير
الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير
او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممتنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير
تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه لا
ستره فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا
لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليها اي الماهية وعلتها يثبت ما
بالغير اي الوجود والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها
ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان امكان نسبة بين الماهية من حيث هي
وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناع الاخذ وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما
دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة
معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب
بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان
الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه تفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كما ان
ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك
الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو
ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب
الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده
في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء
فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن
الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن
ان يقال ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اي وجه كان بل هو ممكن الحلول في
شيء اخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود
في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات
فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول
الصور في هيولياتها لانها مجردة وان لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة
وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان له علة افتقار الممكن الى المؤثر

قوله
وعند اعتبارهما
اي الوجود والعدم بالنظر
اليهما اقول فيه بحث لانه قد صرح هنا
بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا
شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذ لا اخذ مع الوجود
وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخرج عنه قضية
ضرورية فيلزم ان يكون الواجب بالذات
واجبا بالغير وهو باطل
قوله
معروض ما
بالغير مهما
ممكن فلا يدخل
تخصيص ما بالغير
بالسابق انما يظهر
او حيث حكم باستلزام
الامكان والثاني ظاهر
وكيف لا واللاحق لو لم
يكن بالغير فظ انه ليس
بالذات لزم الواسطة بين
الذاتي والغيري ملا جلال
قوله ولا حلول الصورة في هيولاها
اقول البرهان انما قام على وجود
جواهر مجردة عن المادة الجسمانية لا
عن مطلق المحل اذ لم يقم برهان على امتناع
حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل
ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقله
الشارح عن الامام في تقسيم الجواهر فالتجرد
لا ينافي حلولها في المحل مطلقا والاولى التشبث
لهيولى الاجسام فانها ممكنة في ذواتها غير ممكنة
الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير والمركب من
الحال وذلك المحل في الجواهر المجردة على تقدير جواز
الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق
فانتظره ملا جلال دوانى
رحمة الله عليه
مم

ما ذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لحظ كون الشئ بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر وهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهمن من هذا الكلام ان المص اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بل نفس الامر بالمص ان العلم بامكان الشئ يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر حتى اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بان يعلم انه صدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الآخر البين لزومه فقد يتان بمجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن بمجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلنا استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبائع البهائم ولذلك تراها تنتقل من صوت الخشب الى هذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظة الفا بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وقد يصور وجود الحادث ولا يطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا يحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه مراتب هذا ابطال لمذاهب المخالفين باسرها وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشئ اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة الحاجة او جزءا لها او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على تقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار

قوله
فانا نقول قد يكون
لزوم بعض المعلولات لعللها
قوله ان يبدل اللزوم بالاستلزام
لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه
لها لا لزومها لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون
بعض المعلولات مستلزما لعللها
لم يكن بينا فيستلزم العلم
بذلك
البعض من
غير ضميمة
العلم بتحقق
العلة يجوز ان
يكون الامكان معلولا
للافتقار ومستلزما له
باللزوم البين فيستلزم
العلم به العلم بالافتقار
فلا يتم الاستدلال على كون
الامكان علة للافتقار بما ذكره
الا علال قوله ولذلك تنتقل
من صوت الخشب فانه يدل على
انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت
المحسوس لا يكون بدون مرجح يقتضي
وجوده وهو الخشب اذ لو جاز عنه
ترجح احد المثلين وبين بدون مرجح لجاز
وجود ذلك الصوت بدون الخشب بدون
ما يقتضيه مطلقا فلا يستلزم وجود الصوت
وجود العلة فلا يتم لا علال قوله فان عورض
بان الامكان اقول الظ ان يقول نوقض فانه
لا يدل على نقيض هذا المدعى بل على نقيض مدعى آخر
لهم فانه لم يجر فيه مع تخلف المدعى عنه هم لا علال
قوله واجيب بان الامكان اقول الحقيقة ان الحدوث
كيفية النسبة الفعلية فيتأخر عن الاتصاف الفعل
بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة مطلقا فان
قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة قلت نعم
لكن يتوقف اتصافها بالامكان
على تحققها بالفعل
بخلاف
اتصافها بالحدوث فلا
علال ره

متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة
ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا
وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال وجد محدث بذلك يتم
المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني
لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منتهي الى حد الوجوب
او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول
لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو
ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان
لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد
الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد
فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر
ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاول لذاته فيزول ما بالذات
وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قبل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته
الى حد الوجوب مع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح
واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي
الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائها
بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا
لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما الزم من القسمة هو
الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الى غيره
وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان
المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا
نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه بذاته لا يقدح في ذلك مع انه لم تكن مستندة
اليه لكانت فادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره مقدار يدبر
غير يكون الالتفات اليه فادحا في كون الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما يكون كذلك
فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اه واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل سببا اولى اذا كان السبب
واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية السبب لكان كل واحد من طرفي الممكن
اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب ذلك ح وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح
اه فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يق يكفينا امكان وقوع السبب فانه
يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو ح لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن

قوله واما الحدوث يوصف به الماهية اقول هذا انما يتم اذا كان مرادهم
كون الحدوث بمعنى علة الحاجة فلا يستبعد ان يقول عاقل انا لو اردنا
ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تنفك
عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وما قيل من انه اذا اتصف الحدوث
بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هف و
اقول بانه مدفوع انه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة
ولا فساد
فيه ولا يتوهم ان
ذلك الاصطلاح جديد بل سابق
في المعنى الاصطلاحي نظير ذلك ان قدماء الحكماء
فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع ثم فسر المتاخرون مفهوم
الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا
اصطلاحا جديدا في الموجود فلا جلال عليه الخ
وذلك لكنه لا يجري في تاليه اقول هذا انما
يتم اذا كان
اقتضاء الذات و
رجحان الطرف الراجح على
سبيل الوجوب واما اذا
كان اقتضائه على سبيل
الرجحان ايضا فلا لان الخصم
لا يسلم ان ما هنا في ما يقتضي
ذات الممكن اولوية منتهية بالنظر
اليه فان اصل النزاع انما هو في
جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين
مع عدم اعتبار امتناع الطرف الاخر
فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضائه
تلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا
ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح
ومشي من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن
ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر فان
الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح
بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافي جواز وقوع
الطرف المرجوح جوازا مرجوحا منافيا واقول في
اثبات هذا المطلوب ما يقتضي رجحان طرف وهو
بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتنافي بين الراجحية
والمرجوحية ومرجوحية يستلزم امتناعها
امتناع ترجح المرجوح وامتناعها
يستلزم وجوب
الطرف
الراجح لما عرفت في الطبقات فتدبر

واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات

كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا
كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا
تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه واقول انت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض
وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه
ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف
المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح
بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضى
لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى احد الوجوب لكن ذلك الرجحان
لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف
المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات
الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته فرضنا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان
كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير مستند اليه وان لم يجب بل امكن
فرضنا وقوعه مرة وعدم وقوعه مرة اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاول لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه
كذلك هف وان ثبت ان اولوية طرف الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يحتاج نفيها
اذ المقصود من نفيها وقوع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى
غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر
الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف
الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود
فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام علتها
فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا فمدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه
مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر
الموجود اذ ما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل
ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع الطرف
المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا وانما
امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه مرة اخرى وعدم وقوعه مرة
اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه
لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه

محاذ

من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع اولا يجب بل يصير اولى ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد
من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لا فرد وجب اولا من علته فوقع والمراد
السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة
متحققة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق
والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب
قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه
عنها وعند الانفكاك يجب لماهيته او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في
الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعته
امكانا فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يخلو فعليته عن الوجوب اللاحق ففيها
وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم فيقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب
الوجود لا اعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب الفعليات
بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته
والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة
عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف
من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل
لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث
بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا
ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لمادة وكل مادي مركب لكن المتكلم سيبطله ويثبت الامكان الذاتي
فانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه
يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي
قائم بمادة النطفة لا الانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي
فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء بماهيته اياه لا
فاعلية الفاعل ووجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا
تحقق له في الاعيان ولانه مقترن بالتاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود
او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث
القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد
يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ

قوله فلا يلزم التسلسل اقول اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب الا يحتاج
الطرف
الراجح على فرض وقوعه
في بعض اوقات المرجح دون بعض
الى مرجح آخر ثم على فرض وقوعه في بعض ذلك
البعض دون بعض آخر الى مرجح ثالث وهكذا كلما فرضنا
وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون
جزء آخر يزيد مرجح ومن البين
انه لا يجتمع تلك المفاسد
باسرها
في الواقع
حتى يلزم اجتماع
المرجحات الغير
المتناهية في الواقع
وذلك ظ ولو
سلم فيجوز ان يكون
المرجحات امورا عدمية
ولئن سلم فبطلانه ثم
لانها غير مترتبة بل انما يلزم
توقف المعلول على المرجحات
الغير المتناهية لا توقف بعض
اجزائها على بعض والاولى ترك ذكر
التسلسل المقسم بدون اذ الحاصل
انه لو كفى الاولوية الخارجية لا يمكن
وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن
ذلك لزم اما ترجيح احد المتساويين
كفاية فرض كفايته وهما محالان فحلنا
المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف
الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك
ظ ملا جلال قوله هذا الشعر
بان المراد اقول لا يرد على هذا التوجيه الذي مر
لان مقارنة الوجوب اللاحق للعدم في الحادث
دق فلا يتم ان اريد بوجوب الفعليات جميع افراده
ينقض بالواجب ووجوب العدم فان اريد بعض
افراده وهو وجوب وجود الممكنات رجع الى التوجيه الاول
لانا نقول المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق
كما اشرنا اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يقارنه جواز
العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما في قوله تعالى
وجوب آخر لان مادة المقارنة مخصوصة
وح فالقضية طبيعية او
نختار الثاني و
نقول
لا يرجع الى توجيه الشارح لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه والحكم الجزئي
لا يتم بحيث في العلوم عن الطبيعية والجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد المصنف
القضايا في صورة الطبيعية والجزئية كما في قوله ثم العدم قد
يعرض لنفسه وقوله الوجوب ثابت للذاتي والغيري
الى غيرهما من النظائر التي لا
تحصى ملا جلال الدين
الدواني

حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والآخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس

والسبق ومقابلاته يعني التأخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتأثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التأثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فقد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية غير المهيئة والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر اخر اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجوده لغيره عنه هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس التقدم بالعلية على التأخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فعند تقدم العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة

تقدم

قوله فان الاب مقيسا الى ابنه اقول ذا احد الاب من حيث
الا
اضافة الى ابنه
مادة افتراق الحادث
الزماني عن الحادث الاضافي فليكن
القديم الزماني من حيث عدم مقايسته الى الحادث
مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فتحليل النسبة
المذكورة بين القديمين انفا وتعبير النسبة بالعموم
من وجه والاولى ترك هذا الخلاف
وجعل النسبة
بين الحادثين
المساوية
في الصدق
فان كان حادثا
اضافيا في زماني و
لم يكن حادث زماني
فهو حادث اضافي
بالنسبة الى القديم
الزماني لا علل
قوله ولا تصور مانع فان
قلت عدم امكان المانع
لا يوجب ان يكون الفاعل ومنه
علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك
مانع لم يتحقق فانتفاء جزء من العلة
سواء امكن تحقق المانع او لا غاية
في الباب ان يكون انتفاء المانع ضروريا
وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة
قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان
يتصف شيء من الاشياء بالمانعية لم يكن المانع
بهذا المعنى انتفاؤه جزء من العلة فانه يرجع الى السلب
المانعية واما اذا فلا يحتاج المعلول الى شيء من
الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه
بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءا من
العلة كما ان ارادة الفلك للسكون مانع عن الحركة في
نفس الامر اذا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة
وعليك بالتامل وبالجملة العقار لا مقتض عن ان يكون شيء
بالذات يوجب امرا من غيره انه امر اخر
معه في العلية له ولا دليل على استحالة
بل التفتيش بما يوجد
كونه علة
تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة لجواز
ان يكون لازما للعلة من غير توقف التأثير عليه فليس كل
ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده
يتوقف المعلول على انتفائه
لا علل الابن
ودوالى

تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام
المص في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود
المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد
وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر
بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى
كلامه اقول وهو عين مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر نقول معناه اذا كان
وجود هذا صادرا عن آخر وانما يصدق وجود آخر اذا كان مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع الموانع ولم
يمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع
واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات و
هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج ويتمايزان بالمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم
بالذات والشيخ استعملهما في فاطيغورياس الشفا كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا
الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء
فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم بارتفاع
الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج
اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى على
عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام
والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل بخلاف
السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبدءا فقد تبتدئ من المحراب
فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس
حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدءا كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدءا فبالعكس
او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم وبالذات اثبت المتكلمون
قسما آخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم
واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها
علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها لان الزمان متصل
واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق
يجوز اجتماعهما بل يجب في اجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة
المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم

لاجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتب حقيقي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه يجوز ان تكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدء من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدء من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حقيقة كائنا وعقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليس كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدء واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضيا فاذا لا يلزم السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول لك ان تقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو وسبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد هذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطة فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو ابحران يقال لما ذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه ابحران يقال ايضا لم قلت ان تلك متقدمة اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني على هذا فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لما ذا قلت انه متقدم عليه لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لما ذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لما ذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لعدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يتخيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان

قوله واما ثانيا فلان اقول لا يخفى اذا تخيل قطعة من الزمان يجزم العقل بجزء هذه الملاحظة تقدم بعض اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ العقل بعونة الوهم الزمان الممتد بقدر يومين مثلا على الوجه يحكم عليه جزم بجزء ذلك تقدم احدهما بالخصوص على الاخر حتى لو قيل كان تلك الحادثة في ذلك اليوم والاخرى في ذلك الاخر انقطع السؤال وعلم ان احدهما امس بالنسبة الى الاخر والاخر غده وذلك لا ينافي عدم الجزم التفكيكي اذ الاحظه لا بخصوصه بل على وجه اعم فالمناقشة المذكورة مواخذة لفظية اذ الغرض ان السؤال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان اذا لوحظ بخصوصه على الوجه الذي هو موجود على ذلك الوجه او يرتسم عليه في الخيال على ما سيجيء تحقيقه مثلا اذا لاحظ الانسان زمان كونه في شغل معين يعلم بجزء هذه الملاحظة تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل له قولا زيد كان مع ذلك الجزء المعين الذي هو ذلك ولم يقل لم كان ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء فانه عبر عن احد الجزئين بالامس وعن الثاني باليوم ولم يرد بذلك استناد الجزم الى وصف الامسية واليومية بل الى ذاتيهما المنصورتين بخصوصهما ملاحظة قوله ولو سلم فانما يدل على كونه اقول لو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك ظاهر لان بداهة ثبوت لا ينافي السؤال بطلب لم حالا

اقول اللازم من ذلك ان يكون للحادثة المتقدمة سبق زماني وهو غير لازم وهو ظاهر في الزمان ملاحظ

زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتأخر في الوجود او
لا يجامع فان لم يجامع فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب او لا الاول التقدم بحسب
الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه
علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول وانت خبير بانه يلزم على هذا ان
يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتأخر
فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود
فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام
التأخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني للشيء بالقياس الى آخر عرض له
تأخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الزمانية سواء كانت حقيقية
كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرعية في العموم والخصوص او حسية كما لو كان
صحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظ ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد لجزئين
لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كما مر اشتراطا بشرط
واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين
لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة
لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية
الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما
نظر وتأمل لان المعية عبارة عن سلب التأخر والتقدم في المعنى نسب اليه التقدم والتأخر وما قيل من ان
المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول ففيه ان المتكلمين لا يحصرون
السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم
تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقولية بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية
السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار
عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية
اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى
علة غيرها فما يترتب عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى
بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وما بالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق
فيها متأخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتحفظ
الاضافة بين المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقلية
والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك
كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الآخر كان التأخر الذي هو مضايف للسبق

الزمان لذواتها لا جلال قوله اقول ففيه ان المتكلمين اقول هذا كان الظاهر ان يقال وهم القائل ان انحصار السبق الذاتي في اجزاء الزمان يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها تعرض لنفيه والا فلا توقف للتعرض عليه فتدبر لا جلال قوله لان الاحتياج الى العلة المؤثرة اولى اما لان الاحتياج اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد ينفك عنه بعض المعلولات ولا لانها تفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها فليتأمل فيه ثم في ترتب كون ترتب الترتب عليه اكد على ذلك لا جلال قوله اقول فيكون السبق فيها اثبت ودوم فيكون اولى اقول هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في معروضاته وكون السبق مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على المتقدمات كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زوالها مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق ان يكون للشيء معنى حيث ليس للآخر ولا يكون للآخر الا حيث يكون له ذلك المفهوم في السبق الذاتي فهو كما لا يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للآخر وجود يمكن ان يكون وقت وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة فيها للوجود وظرفا له لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة فانه يمكن ان يكون السبق في زمان وجود العلة وظرفا له بالسبق في زمان وجود المعلول اقول لا يخفى ان يكون اطلاق السبق بالتشكيك كما ان كون الخط ازيد من خط آخر لا يقتضي ان يكون اطلاق الخط عليها بالتشكيك وكذا كون سواد اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليها بالتشكيك كما مر تعصب لا جلال

الاول

الأقل بالأضافة الى التاخر الذى هو مضاف للسبق الثانى موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعنى كان
التاخر الأقل اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثانى وهكذا الحال فى الأشدية والأقدمية فالأضافة
بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الأضافة مخصصة بين مضايفيها يعنى تاخرهما
فى ذلك النوع من التشكيك وحينئذ وجد التفاوت فى مقولية السبق على اقسامه امتنع حينئذ لتلك
الأقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما يعارض زمانى
او مكانى او غيرهما يعنى اذا نظر الى الماهية من حيث هى هى لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما
يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمانا كما فى التقدم الزمانى او مكانى كما فى التقدم
المكانى او غيرهما من كمال كما فى التقدم بالشرف او حاجة كما فى التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر
انما الأشكال فى القسم السادس اعنى التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المعروض انما
هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر انهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان
اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقى من كل منهما يراد به معنيان احدهما ما يتمر ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم
ان الزمان معتبر فى مفهوم الزمانى كما انه معتبر فى مفهوم الاضافى على ما مر من تفسيره فاراد
ان يدفع هذا التوهم فق لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقى ما يقابل المجازى فان المعتبر ذكره لكل
من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزمانى حقيقة لغوية لأن اهل اللغة لا يفهمون منهما
الا هذا المعنى والثانى وهو المسمى بالذاتى مجاز لغوى لأنه مصطلح اهل الكلام والا تسلسل يعنى لو اعتبر
الزمان فى مفهوم الحدوث بان يق هو كون وجود الشئ مسبوقا بعدمه فى زمان وفى مفهوم
القدم بان يق هو كون وجود الشئ مستمرا فى جميع الأزمنة الماضية لزم التسلسل لأن الزمان اما
قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان اخر ويتسلسل ولا يلزم
التسلسل من اعتبار الزمان فى مفهوم القدم والحدوث الأضافيين لأنه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى
واعترض بان مفهوم العدم هو ان لا يكون وجود الشئ مسبوقا بعدمه فى زمان وح جاز وصف
الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر فى مفهوم العدم
مسلوبا لا منبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتى متحقق قد مر
ان الحدوث الذاتى عبارة عن مسبوقية وجود الشئ بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود
علته فتحقق الحدوث الذاتى بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء فى بيانه الممكن لذاته غير
مقتض للوجود ولغيره مقتض له وبالذات مقدم بالذات على ما بالغير لأن ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته
يستلزم ارتفاع ذاته وذلك لا يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى
ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا
هو الحدوث الذاتى وقد بان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب
الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الأول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه بسبب ارتفاعه وذلك

قوله احدهما وهو المسمى بالزمانى اقول قد يق حمل الحقيقى فى كتاب الفن على الحقيقى
اللغوى
الذى هو مجاز فى عرف
الفن بعيد فالاولى هو الوجه الا
ول ملا جلال قوله لامتناع الخلو عنهما
يعنى ان العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو بين
القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل
وعلى هذا فمعنى قوله فى القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما لم
يلتزموا ذلك فيهما
فلا يرد ان امتناع
الخلو انما هو اذا لم
يعتبر فيهما الزمان اما
اذا اعتبر فلا يكون فيهما
منع الخلو فلا يلزم التسلسل
ولعل الغرض من ذلك
ان كون الزمان حادثا زمانيا
لا يقتضى وقوعه فى زمان لعدم
اعتبار الزمان فى القدم والحدوث
الزمانيين ملا جلال قوله والمراد
والمراد ان اعتباره مثبتا يلزم التسلسل
اقول يمكن ان يجعل القرينة على هذا
ما ذكرنا من ان غرضه ان يبين عدم
استلزام حدوث الزمان وقوعه فى زمان
اخر كما انه لا يستلزم قدمه عند الحكماء ذلك
ملا جلال قوله فتحقق الحدوث الذاتى
بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اقول لم يتفق
الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو
المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا
المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك
لفوتوا المعنى المتعارف من الحدوث الكلية
فكان اطلاق الحدوث عليه
مجرد اصطلاح
ملا جلال

انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب القبر لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما الحدوث والقدم الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بوصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزء من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل ان يقول الذي انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم الذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذا نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجدي المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعد سواء سمي قدما او لا وكذا الكلام في الحدوث فاجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائرا بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزء من

قوله
لكن لا يمكن اجراؤه
في العدم الذاتي يمكن ان يقال لو
وجد القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه
مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة
وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا
ذاتيا هف وانت تعلم ما سبق في تحقيق
الحدوث الذاتي قادر على هذا
ومثل ما قدر ملا جلال
قوله ولا
يجدي
ان قلت نحن
لا نعني بالقدم
الا صفة ما في حقيقته
قال لو كان عقليين
يلزم ان لا يتم ما
ذكرتم واشار بذلك
الى ما ذكره من الدليل على
امتناع وجودهما في الخارج
وهو انهما لو وجدا فالموجود
من القدم اما قديم او حادث
اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل
والا يلزم حدوث القديم والاول
يوجب المتم وكذا القديم الموجود
من الحدوث اما حادث او قديم
والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث
والاول يوجب المتم فان ذلك لا
يجري على تقدير كونهما عقليين لانه ليس
موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا بناء
على معناهما الاصطلاحي فلا محيص عنه الا بان
يراد بهما معنيان وهو مع انه خلاف الاصطلاح
غير الدليل السابق فلا يقع قوله بعين ما ذكرتم وسن
ورد والمناقشة انما ورد على ذلك الشارح واجاب
عنها بانه قد صرح في نفي الاصطلاح و
ظ لفظ وهو ما ذكره الشارح
بعينه فلا ايراد عليه
علال

غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه
الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب
لذاته في ذاته ووجوده الى غيره بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول فيه بحث
لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي
الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في
التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج
لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان
تطابقان ذلك البسيط وانه مخ صورة فان مطابقة احدى المغايرتين له ينافي مطابقة الاخرى له
بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه بعتبر مطابقته ولا مطابقته
وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط
صورتان كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لا لفلك بالصور الخيالية كالمنقوش على
الجدار والمتخائل في المرآت فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد
بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية
مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب تعددات تعرض للنفس وشروط
مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد
ان تعقل النفس صورة مطلقة الجنس بخصوصه واخرى لما تقيد وهي نوعه واخرى تطابقه وهي جنسه لا في
ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في مهية ذلك الشيء لان كل مهية لما سواه مقتضية لا
مكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في مهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن
مشاركا لغيره في مهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا
نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزء
من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع
شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة
وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس و
الاول مح لان الواجب مستغن عن غيره لا يمكن حلوله في غيره والمستغني عن غيره والثاني ايضا مح لانه لو كان
المحل هو الواجب فهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض فلا يحصل
منهما حقيقة واحدة متحصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا
والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء
ماديا دخل فيهما الجزء الصوري بلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور المنوعة للمواليد الثلث

قوله اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي اقول
الاجزاء العقلية
متغايرة بحسب المفهوم متحدة
بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثاني
فلعدم الحكم بوجودها واحدة ومفهومها اثنان فوجودها ٥٢
غير ماهيتها وايضا فقد ثبت ان الواجب لا ماهية له
الا انيته كما مر ومعنى ذلك انه شخص بسيط
لا يحلله العقل الى ماهية و
تشخص ولا
الى ماهية
ووجود اذ لو
كان له ماهية
كلية لم يكن من
حيث هي ماهية
موجودا بل احتاج
الى امر اخر به يتحصل
تشخصه فلا يكون وجوده
عين ماهيته ولو كان هو شيء
بسيط ولكنها غير وجوده
لاحتاج في اتصافه بوجوده الى
علة فاما ان يكون علة نفس
الهوية او غيرها وكلاهما محال على
ما تقدم في مقامه واما حدان وجود
الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا
سواء كان جزءا له او معروضا له وعلى التقديرين
وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون اتصاف شيء
موجود وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر وذكرنا في
المقدمات السابقة فكون تحقق الوجود عين ماهيته
ينفك جدا ملا جلال قوله فلا يحصل منهما
حقيقة واحدة اقول ما يمنع ذلك والسند الشريف الركب
من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور و
دعوى اتحاد ماهيته اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة
الا ان يبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن
الحال كونه عرضا لاستغنى استغناء العناصر التي هي
اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون
اعراضا وهو خلاف مذهبهم
مدرجوا بان التغير
في الصورة
يحتاج المحل اليها اما في وجوده او تحصله نوعا كما في صور المواليد
الثلث
العناصر على حالها
انواع المواليد وان لم يحتج اليها في
وجودها وتحصلها بحسب انواعها
وذكر في
انفسها ملا جلال
امكان الواجب لان الحال
مفتقر الى المحل اولا فيفتقر الحال
الى المحل ثانيا في الوجود
كما في
الوجود كما في الاعراض وفي التشخص كما في الصور والاخير ممنوع
وجوب الوجود ظاهرا وبين بما يثبت من
ان تشخص الواجب عينه
ملا جلال
رد

ودعوى

ودعوى الاحتياج او الانفصال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة الصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في هذا الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل بان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب لضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن لجواز ذلك اذا كان المفتقر نفس العين خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتي انه لا يتم ذلك هو الوجود المطلق كلامنا في وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصره ثم على انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا الا يتحقق مع عدم زيادته وايضا افتقار الوجود الى الماهية التي يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده نفس زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وقد سبق الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض متاخري المتكلمين ومنهم المص الى مذهبهم

اقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فلا حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف

قوله اذا كان ذلك اذا كان المفتقر نفس عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية قوله اذا كان الوجود صفة لذات سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه فلا يرد عليه ما اورده ملا جلال قوله وايضا افتقار الموجود الى الماهية اقول هذا سبب الجلي من النظر وما يترى اي من ظاهر العبارة واما على التحقيق الذي يحقق وجوبه كونه عين الماهية كما مر تفصيله ملا جلال قوله كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود اقول قد عرفت حقيقة الحال ملا جلال قوله المحوج الى السبب هو الامكان اقول كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء واتصاف ذلك الشيء به او كونه هو او ما شئت فسمه غنيا امر لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما لكونه امرا اخر فيحتاج الى علة وذلك ظاهر فان كونه الجعل الشيء نفسه مستغنيا بالذات واما كونه شيئا اخر فيحتاج الى السبب بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجوب الوجود غنية حتى يستغني في عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان يكون باعتبار عين ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود وعلى وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير ملا جلال قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا اقول اتصاف الاربعة واجب بمعنى انه شرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علة ذات الاربعة ولا يجري ذلك في الوجود لما مر ملا جلال قوله اذا تمهد هذا فنقول اقول قد عرفت انه على تقدير كون الوجود وغيره لا يكون وجوبه بذاته ملا جلال دواني

بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون آثارا له وانما
يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعوارض بوجوها الاول ان الموجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب
غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما
سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في
الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد
الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللا
عروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه ح يحتاج الواجب الى عدم علة العروض
وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف ويحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب
هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون
كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو مح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان
هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان شرط التجرد
لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء
مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في
الوجود ومخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان كان نفس
الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزء للواجب وبشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون
الكون فمح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فهو مح
ضرورة امتناع تركب الواجب وخارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب
الجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب
هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان
ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود
المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب
والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس
بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول
الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الواجب الخاص الذي هو عين حقيقة
الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق و
كذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك
ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص

وهو

قوله
ولهذا قال
بعض المحققين صفات
الواجب تعالى لا يكون آثارا له
اقول اذا كان امتناع عدمها لكونها من
لوازم الذات فهي واجبة لغيرها وهو الذات
فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ههنا علم ان ما ذكره في
معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته
بحيث لا يمكن ان لا يتصف بالوجود يستلزم
الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا
كان الوجود غيره فيكون
وجوب اتصاف
الماهية به
اما لكونه تعالى
بالوجود فيلزم
وجوب اتصاف
كل شيء بالوجود
او لكون اتصاف
تلك الماهية بالوجود
فيكون مثل الوجوب
خصوص الماهية وبعود
المحالات لا يتم خصوص
الماهية معتبر في خصوصية
الاتصاف من غير ان يكون
له مدخل في مثالية الوجوب
بل يكون الاتصاف الخاص واجب
لذاته لا لما تقول لما توقف خصو
صية الاتصاف على خصوصية الما
هية كان وجوبه متوقفا عليه في الجملة
فلا يكون واجبا لذاته فتامل جلال
قوله او يحتاج الواجب الى عدم نفسه
اقول فان عروض الوجود للماهيات
مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء
او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء
علته وينتهي الى انتفاء الواجب هذا توجيهه
هو مزيف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود
بالفعل للماهيات هو الواجب لكن يجوز ان
يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضة هي الما
هيات التي تصلح معروضات فيكون انتفاء
العروض في الوجود الواجبي لانتفاء الماهية التي
يمكن عروضها جلال
دوانی زاده

وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد
الواجب انما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب عن الوجه الاول واكتفى به ليقاس عليه
الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بيّنا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر وعلى هذا بنيتم كثيرا من القواعد كما سيأتي
في الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان
تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس هو
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا يقال لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات
لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب
واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض
فلا نم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك
في شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك
في عارض هو مفهوم الكون فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس و
غيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
الحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في
صدق المفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجود لذاته اضافة تقتضي في الواجب
طرفين احدهما المهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية للوجود فيكون وجوده مزايدا على ماهيته
والجواب عنه قدم مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما هذا
التقدم بالوجود فمم لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي هي فيتقدم ذاتا لا وجودا
كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة لوجودها
والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام فيما
يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير المهية من حيث هي في الوجود
غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدءا للوجود مفيدا له والنقض بالقابل
ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود قيل لا نم ان
المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هيهنا سوى ان تلك المهية تقتضي
لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب
بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا

من ان هذا التقسيم بحسب الاستعمال العقلي وقد مر ما هو الحق فيه ملاحظة
وتحقيق الحق فيه ملاحظة

يعقل تأثير المهية بلا اعتبار وجودها الا في وجود نفسها او الا في وجود ما هو هذا وحديث المص عن النقض نرجع
للاشارات بان كلام الناقض مبني على تصوره ان لماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود
يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها او المهية لا تتجرد عن الوجود في العقل لا بان يكون
في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان
العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار التي ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف
المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولها عارضه المسمى بالوجود
وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية
انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو
فرضنا ان المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة
عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فابن الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد
بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي
ضرورة ان المهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا
نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان المهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض
وهو نم وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد اما اولا فلان نم يكون قوله
ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا محضا لا مدخل له في الجواب واما
ثانيا فلان الناقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكهي لذلك في تقدم
العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل فليكف في تقدم العلة
الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية
الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود
وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول
ح لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي للزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب
متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل وجود الوجود وهو محال لانا نقول معنى
تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي
لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها
الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود
الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا مشاحة فيه هذا وقد استدل
بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له لان
ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير الواجب

فاعلا

قوله
وهو غير موجه
لان للناقض ان يقول
اقول هذا غير موجه لان الناقض
[illegible]
المقصود بيان ان جعل الماهية غير مشروطة بالوجود
الخارجي والمطابقة بالفرق ليس في محله
الناقض بحسب عليه ثبات
جريان الدليل
فيها
دلا
يخفى
من قوله
والحاصل
الخ صريح
فيها وجودها
المحاكمات فان
[illegible]
الدليل لجواز الفرق
بين القابلية والفاعلية
[illegible]
زعم تحقق الفرق بذلك
لا ارتباط له بما سبق من ان
كلام الناقض مبني على تصوره
ان للماهية ثبوتا في الخارج ثم
يحل فيها الوجود من الخارجي
خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان
قبول الوجود غير مشروط بالوجود
لو كان مشروطا به لكان القابلية والفاعلية
متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود ثم
يتصور النقض لان النقض هو جريان الدليل
مع تخلف الحكم ولعل مراده ان كلامه مبني على
تصوره انه يلزم كون الماهية قابلة للوجود ان
يكون للماهية ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها
فاعلة له وذلك تصور فاسد وذكر مفصلا فتدبر
ملا جلال
قوله فان
فرق في ذلك اقول بعد ما سبق لا محذور في الرجوع الى
الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب اخر ملا جلال
قوله لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها اقول هذا خبط
فان الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كان الماهية
باعتبار وجودها في العقل علة فاعلية له لزم ان
يكون موجودة في العقل قبل اتصافها
بالوجود الخارجي فيكون
[illegible]
بالوجود الخارجي عاقلا وذلك بين ملا جلال وقد استدل

فاعلا لوجوده والتالي بقسميه لما سيجيء من بيان استحالته واجيب بانا لا نسلم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا
وسيجيء الكلام على دليلهما ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى المهية احتياج العارض الى المعروض
فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب
ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب مهية ووجود فان كان
الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في
تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية فان قيل الوجود الخاص محتاج الى الوجود العام
ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك
تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول نمنع احتياج المهية في تحققها الى
الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب
نفس الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه
الى الغير فهو ممكن الوجود اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير
للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها
قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو
في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ
لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب
فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا
عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب في تطويل هذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان
ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر انفا
فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل
على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض
مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب عين مفهوم
التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الوجود عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى
لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون
ذات الباري نفس العدم والا لزم تركبه مع كونه لزوم معدوم ما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا
بان الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما
ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري نفس مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا
خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم
لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون
ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات ثم عما يقول الظالمون علوا

من وجود العلة فكل ما له ذات مغاير الوجود وينسب اليه الوجود نسبة الامور الخارجية الى معروضاتها فهو ممكن بخلاف ما هو الوجود القائم بذاته كما مر تفصيله ملا جلال

قوله فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من التجرد والوجود اقول انما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب ان كلا منها كنه ماهيته وكيف ينافي عن عاقل ان يقول يكون كل من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها كنه امر واحد بل مع ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيء تفصيلا انشاء الله ولا ريب في انه لا يرد على ذلك شيء مما ذكره ولو كان المراد ما فهمه من هذه العبارة لكان مفهوم الموجود المطلق الى بان يكون واجبا مكان الواجب عين الوجود المطلق المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك علوا كبيرا ملا جلال عليه الرحمة

كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب فى وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب فى تحققه او ايجاده
او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب فى وجوبه الى غيره
والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا فى النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجى من المحمولات العقلية
اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله
فيه اى فى المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضى كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها
وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود فى الخارج والا لكان له وجود اخر موجود فى الخارج ايضا ويتسلسل
الموجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها فى العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المتشددين
الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما
بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا فى الخارج لم يصح منهم الحكم
بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج
بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لان هذا الكلام فى مفهوم الموجود المطلق لا فى الوجود الخاص
الذى هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود فى الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم
صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلى بانه موجود فى الخارج او ليس بموجود فى الخارج او حكم
بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه فى انه
لا شئ من المفهومات الكلية بموجود فى الخارج اذ لا وجود فى الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق فى الخارج فرد من افراد الوجود
المطلق اعنى الوجود الواجبى كان للوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من
المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن فى الاعيان ما يطابقه ثم هذا
الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم
بها اذ لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات كلها فالجنبة موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون
الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا فى الخارج والا لكان له وجود اخر ولزم
التسلسل وكان قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية فمثله
تامل وكذا فى قوله وكذا العدم وجهاتهما يعنى الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
لان عوارض الماهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عروضه لنفس الماهية فى نفس الامر ولا مدخل للمعروضية
احد وجوديها الخارجى والذهنى فى عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها
للماهية بحسب وجودها الخارجى كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها
الذهنى وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها فى الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى
معقولات اول والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل
فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها فى العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى

امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز او لا
هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان
العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود
في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية
عرضت لمعقول اخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اولى ولا شك ان الوجود الخارجي بالنسبة
الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في
الذهن فان الوجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا للمعقول
اخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشاء هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود
ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها بامر عقلي وان الماهية انما تكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المص على ما نقلناه من شرح الاشارات فيلزم من هذا
ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان
اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو
الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك
حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا
ليس بموجود او لا يرى ان له ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق لتاني
نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما لغيرهما بان يصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا
بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور
بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم ولا استحالة فيه في تصور النقيضين اذ اجتماع
صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليسا بنقيضين حتى يمتنع
الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة
احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل القاعدة السالفة
وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل
فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا بمتقابلين هفت واجيب بان اعتبار
العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت
لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لها كما
منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصورة الثانية وليس ثبوت الصورة
في العقل صورة ثانية في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه احتاج الى انتزاع صورة من الثبوت فلا يلزم الاجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا

قوله وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر
اقول
ان كان اتصافها
بحسب نفس الامر فاما في الخارج
فهو ممنوع واما في الذهن فلخصوص الوجود الذهني
فيكون من المعقولات الثانية ثم نقول اتصاف
الشيء بامر في كونه من الوجود ان وجب ان يتاخر
من اتصافه بذلك الامر من الوجود
لزم ان لا يكون نفس
الامر ظرفا
للاتصاف
بالوجود في
نفس الامر
والا تقدم الشيء
على نفسه وان لم يجب
تاخره لم يتم الدليل
ان الاتصاف بالوجود
الخارجي ليس في الخارج
ولا محيص عن ذلك الا بان
المعتبر في الوجود الذهني هو
ظرف الاتصاف ان تميز الموصوف
بحسب ذلك الوجود عن الموصوف
بالماهية لا تميز بحسب الوجود
الخارجي من ذلك الوجود بحسب الوجود
الذهني لكن تميزا عن الوجود في نفس الامر
بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر
الماهية بدون ملاحظة الوجود في نفس الماهية
في نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود
في نفس الامر ان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو اخر من
الوجود في نفس الامر ايضا فليتامل هذا ملا جلال
قوله والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي
اقول الموصوف بالجنسية مثلا ايضا ليس هو الماهية
الموجودة في الذهن على ان يكون الوجود معتبرا في الموصوف
فان وصف الوجود عرضي وقد عرفت منشاء الاشتباه
واذا تحققت ذلك انكشف لك حقيقة الامر في
كون العدم والجهات الثلث من المعقولات
الثانية ملا جلال دوانی

استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع
الامرين صورتي النقيضين لا في ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة
منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون
لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمص وغيره ممن يقول بان الموجود
في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب
التحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر
ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كان من القضايا والا يلزم من وجود
شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او
تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين
المستحيل وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته
فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل
بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم
اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتمثل المعدوم المطلق
في الذهن ويرفض اي يلاحظ بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي معدوم مطلق لكونه متصورا
بعنوان المعدومية ثابت في الذهن ومتصفا بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيتم للثابت باعتبار اي
فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع
النقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم
على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه بنحو ما في الذهن وهي انه لا يصح
ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط
والا لزم تحقق المشروط بدون تحقق الشرط لا استلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا
فهو موصوف بامتناع الحكم عليه ويصح الحكم عليه بهذا جمع النقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق
ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه
غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور
ولا تناقض مع اختلاف قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق يجوز
امتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت
والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فهو في العبارتين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء
يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس
بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى اقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم على امرين بانهما امران
بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت

قوله اي عدم المعدوم مطلقا قول القرينة على هذا التفسير قوله فيتم باعتبار فان فيتم راجع الى المعدوم لا الى عدم المعدوم لا قوله وما فرض فان هذا انما يلزم لو كان العدم لا فرق بين العدم وسائر المفهومات في صحة الحكم ولا يلزم من الحكم عليه ما فرض حتى يحتاج الى رفعه بالاول

في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ذلك لين باجتماع النقيضين في بعض النسخ بدل قوله
ولهذا يفهم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود رح يجب ان يحمل الوجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام
ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية
في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان
يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك رح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز
احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل ان يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له
في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت في
الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت
باعتبار اخر وكذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور في ذلك
واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا
الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحيحه يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج فيتحقق
هناك نسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية هذا هو
المعنى بمطابقة الحكم للخارج ولما كان النسبة خارجية مطابقة للنسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس
النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقة الخارج اذا
حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان محمول او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او
اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون
الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الا
يجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج
فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم
بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا
كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين
في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد
الا في الخارج فقط وهذا ما يقال من الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية و
ان انتفاء مبدء المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على الاخر ايجابا
بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء اصلا
ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان
الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري وبالجملة
في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شيء
في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج

المحمول
في الوجود فيكون
كلاهما موجودين بوجود
واحد فكيف يتصور كون احدهما
موجودا دون الاخر فان الاعمى في قولنا زيد
اعمى لما كان متحدا مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه
من غير فرق بين الابيض والاعمى في ان مفهومهما متحقق
في الخارج وفردهما موجود فيجب احدهما من الموجودات الخارجية دون
الاخر

ب
وجوده الى
كان نسبته بالعرض
الانسان فان زيدا في ذاته انسان
ولو فرض وجود الاعمى في ذاته لم يكن زيدا وغيره
من الحيوانات بل شيئا اخر يكون ذلك المفهوم
له اذا تمهد هذا فنقول معنى كلام المصنف انه اذا حكم على الامور الموجودة
في الخارج بامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة
فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته
للخارج اذ ح يكون القضية
خارجية

عليه

علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصحة وفساده فلا بد من امر اخر يعلم به صحة الحكم
وفساده فلذلك قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما
لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما فهم
من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك و
اخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان
تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته
لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو
باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه
فبأيهما تعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان
يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما
في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما
ذكره المص ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا يصرح
منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد با
لخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا
كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان
قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج
عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت
صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا لكانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه
العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد
به عالم المجردات واعترض بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة
واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا
وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر
اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر
غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يتعذر ح وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له
وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل
اجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه
وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في
العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه

العقل
الفعال مع ما هو
ادق الحفظ والتصديق
وسع الكواذب الحفظ فقط وذلك
البراءة عن الشرور التي هي من توابع المادة لا يتم
لا معنى للعلم الا حصول مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما
لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث
التصور واستلزامه لحصول التصديق
ثم والحاصل ان الخزانة
انما تحفظ
المعاني
التي تتعلق
بها التصديق
وذلك يستلزم
تصورا ولا يلزم
منه حصول التصديق
بها فتم كلام الملا جلال
قوله واعترض ايضا بانه
معترض اقول ثم فان
المطابقة لا تستدعي الفا
رية بالذات كما مر تفصيله
ملا جلال قوله لما
ذكرنا اقول من ان كسب الحكم
لا يقع في مقصوده لان مقصوده
ان العقل يتصور كل شيء وقد عجز
التفهيم والحكم دليلا على ذلك ولا يختلف
هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه ملا جلال
قوله بل لكونه عينه اقول فيكون صدق الخبر
اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له مع انهم لم
يفسروه الا بالمطابقة فيجب ارتكاب عموم المجاز في
التعريف وهذا التكلف مستغن عنه بما ذكرنا على ان
في كلام ارسطاطاليس في الولوجيا ما يفهم منه ان
علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو
الحق بمعنى انه الواقع الى المطابق الواقع ملا جلال
قوله ولا كذلك الواجب اقول ان اراد ان علم الواجب
لا يوصف بالصدق لاعتبار المطابقة به
معنى اخر اتجه عليه انهم فسروا
الصدق بالمطابقة
وان
اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب يرد عليه انه خلاف
[illegible]

الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بما حشا
الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما في سائر المتناقضات كذلك
قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه
هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون
الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك
الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله
الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مفهومه
واما ثانيا فلانه بعد ما بين بانه يجوز ان يكون امرا ما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز
ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه ورده واما ثالثا فلان المتمايزين هما
الثابت في الذهن وغير الثابت بانتفائه فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين
ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس
بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع
فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول قد
سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا ليبتني
عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يعترض لدفع الاشكال الذي يتوجه على
الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت الموضوع وقد يكون
سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي
اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين
وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى
الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود
ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود
لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ههنا
بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل المحمولات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك
في الوجود بل رب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع ولا
شيء والامكان اعتباري ومفهوم الهيئة للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان صح
ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول امثال هذه
القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن
الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الهيئات

بان يكون الحكم بانتفائه عنها هو الحكم بانتفائه عنها باعتبار ذلك الجزء اصلا
واما الهيئة فلا يرد سؤال

راك ان النسبة واقعة
اقول الاولى ان يقال اذعان وقوع
النسبة او لا وقوعها الا بد فيه الشك والوهم
بل التخيل ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد به
من له وجدان صحيح وهذا النوع من
الادراك لا يتعلق
الا بمعلوم
خاص هو
ان النسبة
واقعة او ليست
بواقعة بخلاف
التصور فانه امر لا
يجري فيه تعلق بكثيرين
حتى يتعلق التصديق
بالاجمال قوله ومعنى
الحمل ان المتغايرين مفهوما
فلك ان تعلق الحمل بمعنى الحكم
الكلي وهو الذي فسره وقد
يطلق على متعلقه وهو المراد ههنا
ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما
بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعني وقوع
النسبة وقد ترك القسم السلبي اكتفاء
بالاصل ولما اراد تعريفه على وجه يتناول
الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول
والذات بالموضوع كما هو المعتبر في المتعارف
الاجلال دوانى قوله فيه بيان اقول الحمل
القائم الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه
بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود
والا لجاز حمل السواد على الحركة وحمل الشيء على ما صدق
هو عليه فليتدبر ذلك ولكن نقول لم يتحقق الحمل لم يتحقق
صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان صدق كون
الشيء وصفا فاعليه كونه هو باعتبار الاتحاد فيعود بسببه الحمل
فظهر انك اذا قلت ج ب متحدان فيما
صدق عليه كان هذا حكما على شيء واحد
بانه يصدق عليه ج وب
معا فيقول
الشارح
هذا الذات ان كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره
لزم اتحاد الاثنين ولا يجتمع مادة الشبهة الا بان يقال انهما متحدان في
الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتي تحقيقه الاجلال دوانى

المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا اعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما
صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان
قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون
جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم
المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام
احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا
تقريره ان يقال ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير
لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو
لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم
يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف
الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به واذا اجتمع للثلاثة عند قيام امر روح يلزم قيام شيء بما ليس
متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا
كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا شبهة في قيام بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن
بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين
بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم تقابل
شيء ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم
ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم
الاعتبار واعتبار العدم قيل بانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك
ابطال الشيء بنفسه اقول فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيته من غير حاجة الى بيان وان كان
صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود
للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يقال
اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية
يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك ح لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين او بوجود واحد
مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك والوجود يكون ثابتا
ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا لم فان الوجود كما سبق تحقيقه
ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها
بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على
سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها

من الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات سلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت
موجود فالماهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود
عنها وهو جمع النقيضين ونقول الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن ماهية
لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها و
ثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن الماهية نفي الماهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان
هناك امرا متحققا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه
ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن
الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن الماهية
من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه تحقق
هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة
في زمان كونها محكوما عليها وهما لا ينافضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة و
اعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق و
الذهني عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيهما المحتاج الى دفعه والحمل والوضع من
المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل يقالان على افرادهما بالتشكيك
فان حمل الصفة على الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع
فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوصفية من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والا لم
قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا
بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا
بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كالانسان
الصادق على الفرس والفرس بين لاعمي الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات والانسان
والاعمي موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجودا واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان و
للموجود في الاذهان انه موجود في حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في
الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت
موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود
الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان
قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة
او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلما يوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت

وجودا
لامتناع الحكم على
المجهول المطلق فالشيء في
سلب الوجود ايضا باعتبار الصدق لا مطلقا
قوله لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اقول اردنا بالسلب
اللا وقوع لا الانتزاع كما في العبارات السابقة و
في قوله وهما لا ينافضان ان السالبة المطلقة
العامة اعني سلب الوجود
عن الماهية في
الجملة لا
علاقة
قوله واعلم
ان ارتسام
المفهومات
اقول هذا يدل
على تردده في هذا
الاصل فيلزم تردده
في الفرع ايضا فلا جزم
لرجح الى التزام كون الحيثية
عن العدم تعليلا كما مر في
توابع الكواشي وهذا لو نا
اليه هناك من تحريره بعض
الاختلالات التي فيها منه وجه
عن هذا الالزام ما علال قوله
والحمل والوضع من المعقولات الثانية
اقول يشبه ان المصنف اراد ان قول
الموضوع والمحمول على افرادهما بالتشكيك
اطلاقا للمبدء وارادة المشتق على استعمال
المسامحة المشهورة فان الاخص اولى
بالموضوعية والاعم بالمحمولية وكان قول الحاشية
والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح
خلاف الظاهر ما علال قوله وهو ما لا يكون
له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه اقول على قول من
ينفي وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم و
الفرس والانسان والاعمي فان جميعها غير موجود
عنده بل ما صدقات هي عليه واما على التحقيق فالثلثة الاول موجودة
بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان بالعرض
لوجود ما لهما اتحاد معهما بوجه ما
عرضي كما عرفت غير
مرة ما علال
دوالي

لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجب بان
مفهوم الذاتي لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود
المنسوب الى الفرس ذاتا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الوجود في العبارة او الكتابة فلا
يعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس
موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة
موجود فيها واما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان
جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا بعد من جعل المحمول على الموضوع
باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فثمة احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت
بينهما والمعدوم لا يعاد لاختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر
المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
الى امتناعها واختاره المص وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة
في هذا المعنى وبنوه قصة ابراهيم ع واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول
المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة
وبيان الملازمة ان الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي
على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا
يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الايراد
في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب
في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية
اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة والا لم يتم دليلك هذا الثاني النقض
هو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على انه لا يصح اصلا
حكم من الحكام على ما ليس بموجود في الخارج مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا
شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين ممتنع وشريك
الباري ممتنع الى غير ذلك وتحقيق بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في
الخارج مع صحة الحكم عليه الثالث ان يقال ان اريد ان يقال اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة
العود فان اريد امتناع حكم الحكام على المعدوم بصحة العود لكونه سلبا لم يصح وجوزها الحكم عليها لا يستلزم
امتناع العود لجواز [illegible] الاحكام ولو سلم فقوله

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فهو مم وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا مم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم و اما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ايضا مم لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية في زمان كونه واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لا دائما فذلك مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما و ذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد

والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء و نفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التمييز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقت الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا دفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلاثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث و يجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان

ان يكون ما هو معاد ليس له حالتان اصلا وتحقق لفقدهما شيء الحس

هذا

لفظ ولما كان

الشيخ يدعي بداهة المذهب

لم يبال بذكر بعض المقدمات

المتنبهة في صورة المنع للاطلاق قوله

وايضا لزم هذا الدليل اقول لا يخفى ان الذات مستمرة

في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء

نفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار

وقوعه في الزمان الا

اول وجوده

باعتبار

وقوعه في

الزمان الثاني

لان الثاني

نفس الزماني

واللاحق بذلك

اللحوق انما هو الزمان

بالذات والشيء مع

حصوله في الزمانين ما

لواسطة لا نفس الذات

من حيث هي لانها مستمرة

فتدبر ملا جلال

موجودا فيه وبعد احتياج في القبلية والبعدية الى

زمان آخر بديهة فيلزم اعادته

ذلك الزمان ايضا بعينه بناء على ان

الزمان من المشخصات فاذن يكون

الفرق بين الزمان المبتدأ والمعاد

بالقبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما

في الوقت السابق واللاحق والمنافاة

بين كون الوقت من المشخصات وكون

المبتدأ في زمان سابق والمعاد في لاحق لو

ثبت فلا يضر المعلم بل ينفعه لان الاعادة تستلزم

القبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت

السابق واللاحق كما مر انفا فاذا كان كون الوقت

من المشخصات منافيا له وقد وضح ان الاول حق

فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه وهو الاعادة

وهو المطلوب فتامل هذا ما جلال دوانی

قوله لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض اقول المحشي

اراد بالعوارض العوارض المشخصة كما يدل عليه دليله و

المغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع

احتياج الزمان الى زمان آخر

لان ذات الزمان

الواحد

موجود متبدد وبعد على هذا التقدير ملا جلال حرزه الله تعالى

لكان المبتداء متقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور
ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر
بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على غيره بحسب الذات
غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض اخر منها ويلزم ما اورد لنا ذكرنا ويلزمه
التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه
الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى سفسطة وما يقال من انا نعلم
بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق ذلك ممنوع
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا طريق
الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم
التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ النشأة
وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما يدل ان المبدأ هو الواقع
اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بذلك ما سوى
لزوم التسلسل في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بان اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود
له في الخارج فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار وجه اخر وهو انه لا نسلم ان اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله
بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا
في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء له فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ
فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق
بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من
قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا
المعنى ممنوع اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا
لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد
ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فلم يعلم
انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدأ لانا نقول لا استحالة في عدم التمييز بينهما عند العقل اذ ربما
يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في
الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ثم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم
بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا لوازمها والا
لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يتخلف ولا يتخلف بحسب الامكنة
فهو لا ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص بقوله والحكم

بامتناع

قوله
ويحكى انه وقع
هذا البحث اول ما
في ان مسئلة التي سالها الجيار عن
الشيخ انه طالب الشيخ بانه لم يقل بانقياد الذات
في الاثبات حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى
الوجدان الصحيح ثم اورد الجيار على مسئلة اخرى
سمعها عن الشيخ كلاما فقال الشيخ
تحيله المسموع منه
مع تجويزه
تبدل الذات
ملا جلال
قوله ولو سلم
فلا نسلم انما يلزم
اي اول لما كان
تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض لتبدلها
كما تقرر في موضعه فلو كان
الوقت لزم ان يكون متصفا
بالشيء لكونه مقتضى ذاته
وان كان متصفا بالمسبوقية
ايضا لعرض الاعادة فيلزم كون
الواقع فيه مبتدأ لكونه واقعا في
الزمان الاول ومعادا لتعرض الثاني
ملا جلال

بامتناع العود لامر لازم للمهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بطريان العدم و
هذا الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع
هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب
الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان المهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك
لانه كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق مع
وسنذا حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لمهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا
يجوز ان يكون سبب الامتناع وصف المهية المعدوم الموصوف بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرء
عليها العدم ويتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لامتناع المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل
ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس
فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بان ماهية المعدوم حيث
هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من امكان العود امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد
عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء
اعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان
اي المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في هذه
الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان
اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان
الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وفي تجويز هذا
الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان و
يقتضي لذاته وجوده في زمان اخر واغناء الحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان تكون
ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى
صانع يحدثها انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا
الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود
مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز
الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا

قوله
وقد جد مع
بان ماهية المعدوم اقول
لا يخفى ان هذه العبارة اسق من غير
تكلف ما حال
دوانی

فيها.

في زمان اخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان اخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا
يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود
المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب
عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب
وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه
به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا
باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات
الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم
قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت
له ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق
بعدمه لا اتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل
ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانه مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات بالامكان
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين
القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم
يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل معا ايضا وجواز
اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته
فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بد لا فقط بل معا ايضا مم
واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا
يمنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في
اخواته ونظائره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الى اخره لا تعلق له بكلام
هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان
حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدأ ايضا لذاته ذلك الامر بعينه
وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما الاختلاف بينهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك فلا
يلزم ايضا من كلامه خلاف بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج

قوله فنقول هذا القائل اقول وقف الشرط الفقه هنا
عند القائل
لم يات بالجسم مادة
الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود هذا
القائل انه لو جاز ان يكون الشيء بعد ما طرأ عليه
العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيد في التقرير
الاول لجاز ان يكون الحادث في
زمان عدمه ممتنعا
في زمان
وجوده
واجبا
وايضا لو
جاز كون
الشيء ممكن
الاتصاف
بالوجود الاول
ممتنع الاتصاف
بالوجود الذي كما قيد
في التوجيه الثاني لجاز
كون الحادث ممتنع الا
تصاف بالوجود في زمان
عدمه واجب الاتصاف
بالوجود في زمان وجوده فان
العلة المذكورة في الوجهين جارية
فيه الا انه صح في قوله لان الا
شياء المتوافقة في الماهية الى قوله
ولو جوزنا وكان حق العبارة ان
يقول لان الاشياء المتوافقة في الذات
يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة
اياه وقوله ولو جوزنا الخ معناه انا لو جوزنا
كون الشيء ممكن وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده
الثاني بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثله
في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه
واجبا وجوده في زمان وجوده اختلاف الوجودين
واحد اذ الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او في
المحمول وحكم باختلافهما في الامكان والامتناع
يجري في الحادث الا ان فاعبارة الشبه
بالابتناء على الوجه الاخير والذي
يجيء مادة الشبهة ان
يقال لا يمكن
كون
الحادث مقتضيا وجوده في زمان وعدمه في زمان
لا بان يجوز الا
ختلاف في جانب الوجود
فان الموضوع وهو في جانب الوجود
اقتران الزمان حتى يجعل ذاته الغيرة
فلا يكون واجب الوجود والا لكان
لو كان مقتضيا بذاته الوجود
في وقت معين
ينفك عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما هف
جلال

فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا لخص وجرد اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف ماهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهيته من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب وجه اخر اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذرعه في بقعة الامكان ما يذب عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يقيد بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون التي في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو محال لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك

قوله ولا يلزم الخ وفيه ان لازم جماعهما في هذا الامتناع قوله

قوله وجه اخر اقناعي على اقول الاصل هنا ان كان بمعنى الكثير الراجح فلو الكثير لم يقم دليل على امتناع وجوده لكنا غير ظان ان كان بمعنى ما لا يقام عليه دليل فممنوع لان كلا من الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها ماهية موضوعة فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله وما قال الحكماء معناه ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا يجب اتباعه لا ينفي ان يكون في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي بخلاف ما لم يقم عليه دليل فانه لم يذب عنه قائم البرهان وكيف يتوهم ذلك وقد كرر الشيخ في كتبه ان من يعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن انسانيته وجه اخر في امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة من غير بداية وهو باطل ويمكن ان يجمع لزوم اعادة جميع الاسباب لجواز ان يعود باسباب اخر متساوية فقط او بانضمامه الى تلك الاسباب السابقة المتسلسلة الاجلال

الوجوب ايضا بوجوب الوجوب وكذا حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه
الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم
والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيئ شيئا لزم لزومه
ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم
والجواب عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب
سلسلتها ريثما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما
ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة
ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء
الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة تبعا على انها التي تشاهد تلك الصور وتعرف احوالها وليس
للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها
وربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مرآة
لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انها حالة بين المهية والوجود والامكان بهذا
الاعتبار يعرف حال المهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون
الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيئ ولا ان يعتبر
نسبته الى شيئ بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني المهية
والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها استقلالا
كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه
الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيئ ولا ان يعتبر نسبته
الى شيئ واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به
واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال المهية والامكان لا يفضي الى اعتبار
وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من
حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا
الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه
الملاحظات الثلاث تحقق هناك وجوب آخر ولا شيئ من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا
يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في
سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وهذا
الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم
من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره
بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبته

بينهما

بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري
للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت
السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم
يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك
اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما و
ايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار
للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه اذا لم
يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين
وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء
مبدء المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدء المحمول كاللزوم مثلا اذا كان
منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك
المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة
فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة
اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية منصورة معها وعن
الثاني بان الضرورة هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل
كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما
بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فوق مثلا
لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل
ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان
عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا
وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانا لا نسلم
انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان
زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم
من انتفاء مبدء المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود
من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر
الامور الاعتبارية المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما
اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فوق كل واحد من اللزومات المتسلسلة في نفس
الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل
لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان

وامكان انفكاك الملزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ
على
تقدير انفكاك
اللزوم لا يكون اللازم لازما
وما وصح وضوح ذلك تصدى بعض
الناظرين لمنع قوله لو لم يكن لازما جاز انفكاكه
قائلا انما يتأتى ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر
ولم يكن لازما اما اذا لم يكن لازما حال عدمه فلا
يلزم جواز الانفكاك كما ان السواد
حال عدمه لم يكن لازما
للسطح
ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا لفظه وهو ما كتب
ان يرقم باقلام الافهام على الواح الارواح
ملا جلال

محققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر و
ان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد
في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن
ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة
حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فاذا لم يتحقق اللزوم في نفس الامر
لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وضع مبدء المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وضع
موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدء المحمول وتحققه بحسب في نفس الامر
لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع اللوازم والغير المتناهية
في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار
وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال
من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج
كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا
فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس
الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من
هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب
عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في
الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدء المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه
جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو
كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو
كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه معروضا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضرورية اي اولية يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة خفاء التصديق
لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها
اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير
الجواب ان الاولية قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافها اما لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية
لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا
بحيث يجزم بمجرد تصور المتصور الى الواجب والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون
احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته
وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح وذهب اليه جزم بعقله بانه يحتاج الى

ذلك

ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطراف اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورنا

قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت

فان العقل اليها لو فزاميل ولم متى ورد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذيمقراطيس و

اتباعه القائلين بان وجود الحوادث بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن

تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في

وجوده مثلا الى المؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره امر في امر محال وذلك لوجوه الاول

انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر

فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني

ليس وجود في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت

من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير

اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان

المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم

جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم

غاية الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما

الخ هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها

به والكل باطل اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند

ووقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري

فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير

المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم تاثير المؤثر

وسلب الشيء عن نفسه محال فمدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما

فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق

السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود وللموصوفية فقد مر انهما امران عدميان

فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب ان تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل

اياها تلك الماهية فانه مما غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها لتصور توسط جعل بينهما فيكون

احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على

ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل

المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله ويلحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة

اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه

لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح

اثر الشيء والجواب انا نسلم ان العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا بقي لو جاز

استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر

في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل

بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك

لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم

الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود

المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب

عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركة المستند الى

حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقع عدمه

مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز ان يقع وجوده مستندا الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فكذا

الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى

المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه

ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان

علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها اعني

الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة هو الامكان

بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة

وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في

ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى

عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة

دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا

واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة

المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره

لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه ممتنع لان المؤثر

ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن

التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي فهذا البقاء فتاثير المؤثر

في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء

للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس

بمحذور ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان

حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني

وما بعده

وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم في حد ذاته فكما
استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه
بالوجود في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل
الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود
ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع
على العالم في آن لم يبق موجود ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب
عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا
للبناء في الحقيقة انما هو بحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل
لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات
المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه
جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له
حال حدوث كالحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث
ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قائم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم
اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا
لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استوائه الى الكل نظرا
الى تمام العلة اولو امكن القديم الممكن وكانه اشار بما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري
تعالى على رأي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار تعين
الايجاب قلنا على رأي المص صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو رأي الحكماء والمعتزلة ولا
يمكن استناده الى المختار يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار
مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد
الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للموجود زمانا لان المراد القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بان يقول اذا كان
القصد كافيا في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا
كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تأثيره في القديم اما حال
بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه اي حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه
قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله لما سيأتي القدم الذاتي
لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم
من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما
القدم الزماني فيوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة

قوله اي لو امكن مؤثر قديم اقول القرينة على ارادة القديم ان يستند والقديم لا يمكن الى القديم ولا يتوجه ما اورده السيد قدس سره على الشرح القديم من ان هذا التعليق انما يظهر فائدته اذا رجع الكلام في الصانع تعالى بان يجوز استناد القديم الممكن اليه تعالى لو امكن كونه موجبا وغرضه ان النزاع انما هو في كونه تعالى موجبا لا في امكان المؤثر الموجب لان ذلك متفق عليه خلافا في هذا التعليل جلال قوله يعني انما قيدنا المؤثر اقول اشار بهذا التفسير الى انه ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقي الى المؤثر هو الذي يستند الى ذلك الاصل والتقييد بالموجب لامر اخر وعلى هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط جلال قوله كما سيأتي قال الشارح في الحاشية هذا وعد بلا وفاء لان ما جيء في موضعه من ان الاجسام كلها حادثة ولا يلزم حدوث نفس الممكنات اقول ما ذكره متجه الا ان تكلف بحمل كلام المص على انه لا قديم سواه تعالى ثابت يقينا لما سيأتي من حدوث الاجسام والنفوس وان ادلة وجود الصانع مدخولة وح فيوجه قوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة والا لزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان لله تعالى بمعنى ان حدوث الاجسام على ما عرفتها ولا يتوهم فيه بان كلا سوى الله حادث جلال

ومن جملة وحدتهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تع واما
المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني عن شيء مما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة
القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي
الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا
في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات
فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المصنف
بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام
من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في
قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو وقع في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت
قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تع صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم
هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تع صفات سبعا واكثر والجواب انهم انما
كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم
قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالاستقلال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات
القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تع بقوله لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لانهم اثبتوا الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما
غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تع وصفاته مخلوق وكل
مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية
بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام
العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما
والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما
يكون مبدء الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا
بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها
الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المعتزلة الى انه ليس في الوجود
قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تع وادعى ان صفاته تع ليست زائدة على ذاته كما
ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة
ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تع فيفتقران ايضا الى مادة ومدة

قوله بالاستقلال اقول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا بناء على عدم
جواز انتقال الصفات
لكنهم ربما يجوزون فذلك بوجه
لعلهم الا يرى ان الحجة المذكورة لا
يجوزون على ما هو جواب بناء على زعمهم لوازم التجسيم بل هم
الاستلزام وتحقيق الجواب انهم اثبتوا خواص الذوات ونفوا الكونها
ذوات فالتجسيم في نفي التكلم والجسمية عليهم انهم سموا خواص الجسم بل لم
يثبتوا الجسم فلم يبق لهم من التجسيم الا الاسم فكان ما نقله النصارى بالجوهرية
انهم اثبتوا لفظ الجسم وقد يجيء ان الجسم والذوات معلومات بالارادة و
ان الكلام انما يتعلق باثبات تلك الذوات لا بالاطلاق
اللفظ وان سمت تلك اعتاقوا
النصارى باثباتهم قدماء
مستقلة
لم يسموا صفات ذوات ولا والمبالغة لا يكفرون لانهم لا
يثبتون له تعالى ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما
يطلقون الالفاظ فتدبر لما هنالك
رحمة الله عليه

اقول يمكن ان لا يثبت ذلك
قالوا ولو ان يوجد بالذات
هناك لا مقابل

اجيب

الخ يبين وتنقل الكلام اليهما حتى يتبين لا يبقى معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة
سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية يلزم وجود
حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والحق هو
الثاني دون الاول لانا نقول الاول يصلح على راي المص وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل
وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة وما مدة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده
وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له
شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حتى ولا عقلي فهو بالزمان فاذن
عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما
اخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبني لابحاث كثيرة بين
الحكماء والمتكلمين وذلك منها رجحان وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كمالية
الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع
البعدية فلا بد لها من معروض يعرضهما بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة
شيء اخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء اخر فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون تقدمه
لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان فقوله ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم
لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل
كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا
اطول وان زيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن
ان يقسم وبقي قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو ويقال
قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزائه لا تجتمع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لان القبلية اضافة بين
القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما
اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما
معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد
انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء
الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر
المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة الانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى
جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود

قوله ان اراد بمعروض القبلية بالذات اقول هذا وارد على هذا الوجه وكذا
[illegible] الزمان [illegible] بان
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] والايام وغيرها فوجود الامر الذي هو معروض القبلية بالذات
[illegible] وان كانوا [illegible] عليه [illegible]
[illegible] ورفعهم [illegible] اثبات تقدم [illegible] الحادث حتى يلزم ان
[illegible] ان [illegible] لذاته التقدم [illegible]
[illegible] الحادث [illegible]

قوله فلا نم ان القبلية لا يقتضيها من معروض كلامه وان اراد بمعروض
[illegible] الذات لا بواسطة [illegible] الخ

وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء واحدا هف وهذا مع انه لا يقول
به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء
الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لا يق
عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا
يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما يق العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم
في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء الشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ
يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايض فانها لا اجزاء لها
في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء الشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل
الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل فيها
الى حد ثبت حكم بانها لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انها لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما
متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايض ما قيل من ان اجزاء الزمان ان
كانت متساوية في المهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في المهية يجب
تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب المهية كان كل جزء منها منفصلا بمهية عن باقي الاجزاء فكان
اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا عن امور لا يقبل
الانقسام اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة
والمتاخرة متخالفة بالمهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره
بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ
لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون
اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ح ايض من اجزاء لا يتجزى
لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها
للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة
او متعلقه ان كان نفسا وتفسير المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها
فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس
بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع
تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل
متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما
بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه معلل بالامكان وعدمه فيق هذا مقدور لانه ممكن وهذا
غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم
كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائم بها اذ ليس له حالة قبل الوجود

قوله لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة اول فيه
نظر لانه كما ان
اتصاف الموجودات الخارجية
بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف
الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية بحكم العقل
بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره
ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان
مطابقا للواقع فلا بد للانقسام
بمعنى على قطعا
سواء كانت
موجودة او
لا وسواء كانت
تلك القبليات
موجودة اولا كان
كانت العلة ذاتها
وهي متفقة الماهية
لزم تساويها او مختلفة
لزم المحذور الاخر والاولى
ان يق هو بانها يقتضي او
ماهية التوسط الذي يرسمها
يقتضي تقدم بعض منها في الانقسام
على البعض كما ان الفطرة النازلة
فيقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة
في الخط المرسوم منها على بعض وفوق هذا
كلام اخر هو انه كما ان الكم المتصل مقدار
الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك
الزمان مقدار الحركة التي هي التغير والتجدد
ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد
لذاته يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء
هي التقدم والتاخر لان كل امتداد كان مستمرا يقتضي
تجزئة بعض من ذلك التغير ولا معنى للتقدم والتاخر
الا جزآن من ذلك الامتداد او عدمان مفروضان فيه
والكلام في انه لم خص هذا الجزء او الحد بالتقدم والاخر
بالتاخر كالكلام في انه لم خص هذا الجزء من المقدار
بهذا الحد بهذا الوضع المعين ولا شبهة
في ان هذه الاجزاء لا تحصل بدون
ذلك فما حاصل
السؤال
انه لم كان هذا هذا وهذا الحقيق باستمعه يقولون في الجواب تصور عدم
الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التاخر والتقدم
اجزائه المفروضة واما ما له حقيقة سوى عدم الاستقرار كالحركة او
غيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له على ما
في شرح المصنف للاشارات وقد افاده من
تلاه على الوجه الذي ذكره الشارح لانه
لم يجر الجواب ولم يفصل على
ما هو دابه في ذلك
الكتاب
هامش
ل

حتى يكون هناك امكان محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في
المادة بالمعنى المذكور ولم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول
او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر
اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل
كيفياتها القائمة بها على الاطلاق موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم
تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميعا
لانها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني
انه اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي وقد مر بيان فساد دليلهم وان اريد الامكان الاستعدادي
فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك
مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقق معنى
الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على
ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء اخر كالبياض للجسم
والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا احتياج في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر واما
الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق
وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس
فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير صرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك
الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما
يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل
حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو ممتنع لانه مضاف والمضاف لا
يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في
الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بمهيته ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما
بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من
التفاصيل على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق بما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده
باستحالة قولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما
ثم يشترط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على
ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط
قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا
مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف

قوله وهذا الوجه في غاية السقوط اقول فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكن كان من الامور التي ينتزعها العقل بالاتصاف بها في الخارج كوجوب الوجود وغيره لتم الاستدلال وهم يزعمون ان الامكان كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم بالحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة الموجودة واقترانه به فهو بالحقيقة وصف للمادة الموجودة فما هو محل الامكان بالحقيقة لا بد ان يكون موجودا فالامكان كانت الماهية بنفسها محلا بالحقيقة امتنع صدوره كما في المجردات ذاتا وفعلا وهذا ظاهر اذا امتنع التبدل في الذات وكان التبدل منحصرا في انتقال الهو صوف من وصف الى اخر سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهرا وربما ادعى بعض قدمائهم بداهة هذا الحكم فتامل ملا جلال قوله وثانيهما ان المراد بالامكان الا مستعدادي اقول ذهب المتاخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم سواء هذا البرهان عليه و انت تعلم ان اثبات هذا دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وباقي الكيفيات الملموسة التي فيها مقتضية لها الى قبول الصور التي تتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الاستعداد امر اعتباري مغاير للامكان الذاتي بوجه ما كما سبق وعدهم اياه كيفا لا يستلزم وجودها في الخارج فان القدماء لا يفرقون بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج و ربما توهم في الذهن الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده في الخارج بان يتوهم شيء لم يتغير ولكن يتوهم بعد ما لم يكن فلا بد هناك من امر اخر يكون مبدأ للتغير وليس ذلك من جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف ذاته او صفاته الحقيقية من جانب الفاعل لا بان يتخيل ان يتغير فاعلا بسبب انتقام او كوضع معين يكون هو معدا تاما للحادث من غير ان يسبقه مادة مستعدة له ملا جلال

الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحدوثة يفتقر الى شرط اخر حادث فيكون
داخلا خارجا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة بكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع
كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث حالات متفاوتة بالقرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا
عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار
يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث
الى تحقق فاسد لانا نقول لا نم انه يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج
ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت مراتب ذلك القرب
لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانما نسبة الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور
تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لا
لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت اما بلا واسطة او بوسائط قديمة و
ايا ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا
لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار
موجبا بالذات لم يكن شيء من معلوماته قديما ممتنع العدم وانما كان ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات
الواجب قد مر مرارا وسيجيء في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني في المهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما

وهي اي لفظة المهية مشتقة عما هو وهو اي المهية
وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق لفظة المهية غالبا على الامر المعقول اي
الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظة المهية يدل على مفهوم الكلية
التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على المهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات
العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض
الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من توابع المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض
لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه المهية
من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالتشخص هوية وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة
لما يعرض لها من الاعتبارات لا رفعة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم
والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك
الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة
فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان
في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثرة في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان

كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير
اثنانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها
مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان
الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا و
اما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية
محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها
فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن
للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على المهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم
يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة
فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض
وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها اهي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها
فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجيبان بان
الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا بان الانسان من حيث هو انسان
ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان
شيء هو لا الف وذلك بعيد وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد
واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق
الجواب وان اجيب بجواب سلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت
هذا فاعلم ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها و
يسمى المهية مخ المخلوطة والمهية بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض ويسمى مخ
المجردة والمهية بشرط لا شيء وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية لا بشرط
شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا
المهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان المهية
المطلقة نفس المهية التي جعلت مورد القسمة ومنشأ هذا الغفلة عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان مهية
كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض
اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل
قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم
الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم
ضم مخصص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود
المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان

الشيخ على ان اقتضاء الايجاب ثبوت الموضوع ناهض
الربط
للثبوت للخصوص
المجهول ملاحظة قوة فلا يتحقق
الجواب اقول لان مثل هذا السؤال
على اليقين بعد وضع ثبوت احد الامرين والوضع
المبني عليه السؤال فكذا السؤال فلا يحتاج
الجواب الذي هو مقتضاه اذا
اجيب بسلب شقي
الترديد
للكون
بالحقيقة
جوابا عن
هذا السؤال
لانه ليس هو
المطابق فيها على
فساد الوضع
المبني عليه ذلك السؤال
ملاحظة قوة
القسمة حال المهية
بالقياس الى عوارضها
اقول يمكن ان يجاب بتقسيم
الماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى
نفسه والى غيره لان الانسان مثلا
ان كان معتبرا من حيث هو انسان
العقل ينظر اليه من غير النظر الى هذا الا
عتبار وتقسيمه الى المعتبر بهذا الاعتبار
والمعتبر بالخصوصين الاخيرين فالمقسم هو
طبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان
المعتبر على هذا الخصوص من هذا المفهوم وان كان
بعينه هو جزء هذا المفهوم نظير ذلك ان قسم الانسان
الى الانسان الكلي والجزئي صحيح مع ان الانسان
الذي هو المقسم كما في الواقع وكذا قسمة الى الانسان
المعلوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم الذي
هو طبيعة الانسان ان كان معلوما في الواقع وانما يلزم
قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان مع
الوصف الى الانسان مع
صفة وقسم
طبيعة
الى نفسها فتامل

فاراد المص ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد تؤخذ المهية محذوفا عنها ما عداها اشارة الى المهية
المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون محمولا على ذلك المجموع و
ذلك لان المهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو المهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد و
لعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للمهية اذا قيس بعضها مع بعض
لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط
لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يؤخذ
بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل
فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا تتعين ولا تحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه
ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه محصل ومعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه
قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان
وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما
ذكر في المهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث و
بهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا له فيجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا
يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه وعن محمولا عليه
فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من
من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد
عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء اجزائه لا يؤخذ
معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا
لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال
غيرهما من الاعتبارين فتكون اجزاء المحمولة للمهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها
هو معنى المهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني
وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام
فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار
الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا
وكشفا له قال ابن سينا ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط
بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان المهية بشرط لا شيء بالمعنى
الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول
خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة

مفردا ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف على انها معنى من خارج لاحق للشيء المقابل للمادة في حد نفسه وهذا شيء اخر مضاف اليه فاذا عبر عن ذلك بان يكون ذلك تحصيلا لقبول المادة انه في نفسه واحد فقط او في اكثر منه فالكثرة ايضا من جهة امر محصل وغير محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن شيئا اخر الا بالاعتبار العقلي فان الفصل التحصيل ليس بغيره بل يحققه فاما قوله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة اقول قال قلت كما ان الجنس ماهية مبهمة بالقياس الى الانواع كذلك النوع ماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت اراد بذلك ان النوع لم يبق له تحصيل منتظر الا بالاشارة فقط بخلاف الجنس فانه لا بد له من تحصيل زائد حتى يتعين التحصيل بالاشارة اذ لا يحصل اللون بحيث يتعين الا بالاشارة وهو ليس بسواد او بياض مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه لم يبق له الا التحصيل بالاشارة وذلك انما يحصل بالخواص والاعراض غاية الامر ان التفرقة بين ما يوجب النوع الاول من التحصيل وبين ما يوجب النوع الثاني متعذرة او متعسرة في اكثر المواد ولا يضر ذلك فتامل ط جلال قوله قال ابن سينا ان الماهية اقول صور ابن سينا في المنطق والالهيات من الشفا هذه الاعتبارات في الجسم وقال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة انه بهذا الشرط انه ليس داخلا فيه غير هذا وبحيث لو انضم اليه غيره مثل حس واعتداد كان مضافا خارجا عن الجسمية محمولا عليها مضافا اليها كان الموجود هو الجسم الذي هو المادة وانت خبير بانه ليس يدل على ان اعتبار المادة لا يتحقق الا بنفي جميع ما عداه اذ غرضه التمثيل بكون الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم ط جلال

قوله مع غيره خارجا اقول اكتفى قوله محذوفا عنها ما عداها مطلق المهية لا بشرط لان يكون المراد بالشرط عدم اقترانها بامر خارج فافهم قوله وليس يعني اخذه ههنا بشرط شيء ط جلال قوله بحيث لو انضم اقول هذا الشرط انما هو لتحصيل المهية النوعية لا لمطلق التحصيل فان الاعتبار الثالث جائز في كل شيء لكن بحسبها

انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فوق بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا
من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون
في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في
الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في
الخارج والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد
بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر والذهنية ما جعلها الذهن قيدا لها واعتبر عروضها
لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن
ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه
ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان
يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على
المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في
الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران
انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود
الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب
الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس
الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما
ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست بمجردة الا ان العقل
قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن
لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى
للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض و
المشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا
بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده
فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح ح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر
مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق
الذي ذكره اقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور
مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصور العقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض
مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد تؤخذ لا بشرط شيء اشارة الى
الماهية المطلقة وهو كلي طبعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد هذا الفرس
وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما

قوله
فصار الحاصل
الخ ان اريد بالمجرد
اقول يمكن ان يقال المراد بالمجرد
ما لا يكون مقرونا بشيء من العوارض بحسب
الوجود الذي يعتبره فلا يمكن وجود المجرد في الخارج
لان الموجود في الخارج مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف
الخارجية اي الاوصاف التي يكون الاتصاف
بها بحسب الخارج سواء وجدت نفس
الاوصاف في الخارج اولا
ضرورة ان ما هو
موجود
خارجي فهو
موضوع
لقضية صادقة
خارجية محمولها
امر عرضي فان
الوجود الخارجي لا
محالة يستتبع آثارا و
كذا لا يمكن وجوده في
الذهن الا بحسب الاعتبار
والتصور فان العقل
يلاحظ بحيث يكون في الا
عتبار معرى عن جميع الاوصاف
حتى عن الاعتبار كذا قال
قوله في الجواب اذ لا معنى لوجوده
في الذهن اقول هذا جواب عن
الاعتراض بعد رد الجواب الاول
وتقريره ان المجرد بحسب نفس الامر
يوجد في الذهن اذ لا يفرض فلا يصدق
كلما يوجد في الذهن لا يكون مجردا في نفس
الامر اذ المجرد في نفس الامر يمكن فرضه فيوجد
فيه فتامل فيه وتلخيص المقام انه ان اريد ان
الماهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى
ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر
لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض العقل
هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد
انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس
الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا
فذلك مما لا شك في نفيه وان اريد انه يوجد في
الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار
كما اشرنا اليه فلا خفاء فيه لكن يتوجه عليه انه يوجد في
الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب
عنه ما اوحينا اليه من ان الفرق انه يوجد في
فرض الذهن شيء هو مجرد بذلك
الاعتبار ولا يوجد في
الخارج شيء
هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذي هو غيره
فهذه وجوده لا يتصور بعد تحصيل الخلاف بين العقلاء
والحاصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن
العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل
فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو
الخارج او الذهن فيوجد في الخارج
والذهن واعتبار العقل
جميعا ما هو مجرد عن
العوارض
بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منهما ما هو مجرد
عنها بحسب الواقع مطلقا فتامل كذا قال جلال

قوله

قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذا فسرت
بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها
في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية
وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او
الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها
معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع العروض والعارض معا ليلزم اشتراك
شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود
في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه
بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة
في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية
بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفسها فامتنع
اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان
متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة
مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر
هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد
منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المجردة
عن اللواحق واذا رأينا بعد ذلك امرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في
الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد
فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمعة
نقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش
بعينه لا يق كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة
ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا
لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور
الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا
المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية
دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة
الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد
متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظل لها

[illegible]

ومقتضى لارتباطها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينا وفيه فساد ظاهر لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا ادركنا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هنا امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية فيلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور ولكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلائم كلي الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء لها

[illegible]

من حيث ان هذه الصورة قائمة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم

والمعلومات

وكما ان الشيء باعتبا

رات مختلفة يكون جنسا ونوعا

فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا

وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة في نفس معين

صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون

فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين ملا جلال

قوله

وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء اقول هذا الاستدلال ذكره

[illegible]

في الاعيان وليس يجب في ذلك عليه ان يكون مقارنا بل الذي هو

والعقل

قال عن التراكيب

الاحد موجودة في الاعيان ثم

اكتنف من خارج بشرائط واحوال فهو في حد نفسه

التي يجوز بها واحد من تلك كالحيوان مجرد بلا شرط شيء

اخر ثم قال فالحيوان ماخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ

بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود

الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو

الذي يخص وجوده

بانه

الموجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية من الله تعالى

[illegible]

الا ان يؤخذ فيها ما يمكن دخوله فيه على ما سبق جهة مغايرة وتقدم

فلها جهة اتحاد فانها اذا اخذت حيث يمكن فهي الاعتبار

يمكنه الاتحاد معها واذا اخذت من حيث

بالعقل صحت الاتحاد بالعقل

فالطبيعة التي وجودها

[illegible]

مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود المهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذا تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود
المهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير
لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فنقول لا بد فيها من الواحد
ثم لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد وكذا
الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك
نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لنا نقول لا معنى للكثير في الحقيقة الا تالفا
من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة لكنه في الحقيقة
كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من
احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال بديهي ووصفا هما
يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا
يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني
قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزء من شيء آخر والتركيب
على كون شيء كلا لشيء آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط و
المركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء
له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركب من الحقيقي والاضافي فان المركب الاضافي اخص
مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا
يعتبر اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من شيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء فضلا عن اعتبار ذلك مطلقا بل النسبة بين البسيطين عموم
من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالواحد للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب
منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء لمركب آخر كالجسم للحيوان او بين المركبين مثلا ان لم يشترط في
الاضافات اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى
ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي
ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال

ثم

قوله
لانا نقول اقول
لمانع ان يمنعه الا ان
يبين فان القدر الضروري هو ان ٨٩
الكثرة متالفة من الوحدات واما انها متالفة
من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة وقد سبق
ذلك ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود
البسائط الخارجية بطلان التسلسل وكذا
على وجود البسائط الذهنية
بمعنى انه لا بد ان
يوجد في
الذهن امر
لا يكون مركبا
بحسب هذا الوجود
لجريان التطبيق
في الصور الذهنية
واما على وجودها
لا يمكن العقل تحليلها في
ذاتها الى امور فلا فان
ذلك شبيه بالاجزاء
التحليلية للجسم ولا محذور
في عدم وقوفها عند حد بالجملة
لا بد لذلك من بيان فتامل
جلال

الحاجة الى جاعل

قوله
الاولى ما اختاره
المص اقول هذا ما اشرنا اليه
سابقا انه مذهب المص وحققنا ما
يندفع عنه الشبهة ملا جلال الدين دا

ثلثة الاول ما اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج
الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل
في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك بقي ماهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه قبيح والجواب
ما قد سبق من انا لا نسلم استحالة ارتفاع المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدول
وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع المهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل
يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع
اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والحق هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان
المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى الموثر
والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا
يكون البسيط بسيطا هذا والجواب ان الامكان نسبة بين المهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى
يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة خفية
الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني راوا عوارض المهيات
ثلثة اقسام قسم يلحق المهيات من حيث هي هي باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الخارجي كالتحاقها للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا
كالذاتية والعرضية فتنبهوا بقولهم ان المهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود
الخارجي لا من عوارض المهية واراد وا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد اراد وا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزء مقوما لها تلحق المهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاين ما وجدت المهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمهية وان
اشتركنا في الاحتياج اللازم للوجود واراد وا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان
الاحتياج العارض للمهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للمهية
البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم المهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد
اراد وا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او الموجود وهذا ايضا كلام
صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه لان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هي
او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية
كثير فائدة وايضا كما ان المهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في
وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا فانها ايضا وجدت

كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها بينا او غير بين وان فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى
الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي
من ان معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من
ان المهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم ان الماهيات ليست مجعولة انها في انفسها
ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما
سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما
مجعولة الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل بينهما الوجود وجودا بل تاثيره في
المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في
الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه موجودا ثابتا في الخارج فليست المهيات في انفسها
مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل المهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما
لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات في كونها موجودة بالمعنى الذي ذكرناه اولا
وبين اثباتها لها بما بيناه انفا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها
مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد
بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق بط لان المجعولية بمعنى جعل تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى
جعل المهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد واكما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركبة في حد
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى
جاعل يحققها في انفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب
متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية ومتمايزان بالمركب مجعولية
في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم
ان الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجود الظهور بطلانه اذ الكلام في المهيات
الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب
والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل اراد وانه حاجة في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب
عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه واقول لا يخفى على
المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة
فيه وقد اسلفنا بعينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه تلك
الذي كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة
اليه من لوازم الوجود دون المهية فليتامل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في
تقومهما الى محل يقومان به لا ان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في

تقومهما

تقومها الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم وجوده او عدمه بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى وجود كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة تامة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزآن منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة فقد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاخر بل جار في اعدام سائر العلل المناقضة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا فاستحالة عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد ان اعتبر تحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بتين وباعتبار الخارج عنى يغني الغناء عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يتمي الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يتمي الجزء الغني بتحصيل الجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي خاصة مساوية الجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود

قوله
الثاني ان
التقدم بالوجود
اقول فيه نظر لانه سبق
اخيرا ان كلا من الاعدام بشرط
تقدمه على ساير الاعدام علة تامة فلا يكون
هو وحده علة تامة فلا يكون والجواب ان حاصل
كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منهما مع هذا الشرط علة تامة
فيصير
مآل الفرق الى
ان كلا من الاعدام بشرط
سبقه على ساير الاعدام الاجزاء
علة تامة في مرتبة بدون مداخلة ساير الاعدام
وليس حال وجود الاجزاء كذلك اعني انه ليس وجود
جزء بشرط ما بدون مداخلة ساير اجزاء علة تامة
في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول
قد يستغني في عدمه عن عدم جزء
ما من الاجزاء ولا
يستغني
في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام
اولا على المسامحة والاجمال ليورد عليه السؤال
ثم يفصل في الجواب ثم انا نحررها
فيما سبق الى ما هو الحق في
المقام فليكن على
ذكر منك
جلال

قوله ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء اقول انما يحتاج الى ذلك اذا كان الشيء المعين اعني الكل يستلزم عدم دون ان يستلزم عدم الشيء المعين اعني شخصا ولكن عدم العلل غير العدم المستند الى عدم اخرى و الشيء الذي لا يستلزم عدم اخر من العدم اذا انتفى جزء فانما يحول اللازمة عن عدم كل واحد من الاجزاء لا يفيد لجواز ان يتعقب في استتباع عدم المعلول بل عدم علة انتفاء اخرى علة الوجود بعد انتفاء علة اثانية المستلزم لانتفاء اخرى العلل
ملا جلال دوانی

الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت علة له
في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم
الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة
في الوجودين بيان ذلك ان يكون الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان
مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة
فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط
لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وانما جب ان يكون متقدما عليه في الوجود
الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في
العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت
علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء
الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء
لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل
لوجود الصور في الاذهان هو المبدء الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد
يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدء الفياض قلنا لم لا يجوز ورود النقض بالعلة المعدة
اذ يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنان اعم اي يحصل
للجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني
والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى
ان جزم العقل بثبوت الجزء للمهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها
ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن
الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد
فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى المتقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من
العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد
احضار الجزء والمهية بالبال بل بمجرد تصور المهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط احضارهما والاخص ان اكتفى بتصور المهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على اللوازم المهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كثبوت
الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يغتنى بها

العقل

العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر والافراد
ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبط لان احتياج الهيئة الاجتماعية
الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب
الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات
الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت
جزء منها لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف
المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها
مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة
الاجتماعية عرض فكيف يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين
احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم
بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل
من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من
حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية
كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا لتنزل به فانه ربما خفي
التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط
العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواد من
غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها
اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة
البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل
واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه
الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج
وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا
على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صور الامور متعددة
او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى
الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة قد
اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجود
واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان
قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم
وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة

بوجود

93 فان العشرة والعسكر مختصان بلوازم وآثار لا يوجد بعضها
قلت المراد باللوازم والآثار لوازم وآثار لا يكون عين مجموع الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم الوحدة الحاصلة بالتركيب كالشدة العبارة وليس في العسكر والعشرة الا مجاميع لوازم الافراد بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص لمجموع خواص الاجزاء كالياقوت مثلا ولعل هذا معنى الوحدة الحقيقية

بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب تمييز ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يؤخذ احدهما هو الاخر او يؤخذ المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذلك الواحد يشهد بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض البيا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالمهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك المهية تلك المهية اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شيء قد حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس المهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا نامية حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يحصل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن مهية المركبات فظاهر والا فمفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد ولا يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب والنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب

قوله ويستفاد منه اقول التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على المنتبه بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما اشياء يعبر عنها بالفارسية سفيد وسيا واشباههما ولا مدخل في مفهومها الموصوف لا عاما ولا خاصا او نوعا مدخل في مفهوم الابيض مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو كان مدخله الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى لما اعتبر فيه ثم العقل اذا حكم بهيئة او البرهان الدال على ان بعض من تلك المعاني لا يوجد الا بان يكون شيئا تحقيقا اعني معانيا لها شاميا فيها لا ظرفها وسميته بالعرض وامثالها ليس كذلك ولولا ذلك الخصوصية لم يلزم ان يكون اشياء شيئي هو ابيض او اسود هذا كلام العقل لا يحكم بالنظر الاول على ان الخشب مثلا ناعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ان ليس له مكم بان هناك شيئا صار خشبا بالعرض من غير ان يظهر ان الاعراض بحسب الاشتقاق على حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك لم يكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته كما وقع في الاولى فان كونها عرضا هم بديهي ولذلك نازع العقلاء في عرضيتها ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يصح النزاع فان العاقل لا يشك في ان التكلم والتلون الذي اخذ منه لسيا جوهرين قائمين بذاتهما قلت هذا يخالف ما الجمهور على كلمة الجمهور حتى الشيخ في الشفا قلت في سلف انا وبين الشيخ والمتاخرين لكن ما ذكره الشيخ والظاهر ان التسليم بما عدا ذلك وان كان خلافا في العبارة لما مر من ان الاشتقاق انما يعتبر لذلك الاقوام وطلاقهم لما حقق لا ملاك دوالا

فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية
المختلفة كيف تتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم
ومضايقه يعني الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضها لها فقد تتباين وقد تتداخل يعني ينقسم تلك
الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمصنف
لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا لزم ادراج
المتساويين في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها
تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة
ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساويين فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسم الاجزاء مطلقا الى متصادقة
ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد تؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد وقد
تؤخذ محمولة فلما استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيد وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة
لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل
المصنف انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها
اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان
الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة
ان يكون جزء لجميع المميزات لكان المشترك هو مميز الماهية عن جنسها ولا يعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا
مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلاهما واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا عليها بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول
والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة فان الشيء
اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة فان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل علة
والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة
هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون
الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته لهذا المعنى بديهية بعد تعقل
الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي ونوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن ط والا لم يعقل الجنس الا
مع فصل ما وكذا نوهم كونه علة للوجود في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس
له لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين كان احدهما
اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون مركبا له فصل وفيه بحث سيجيء
بيانه قال الشيخ في الشفا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية

قوله
والا لزم
ان اج المتساويين
في المتباينة اقول يكون ادراجها
في المتداخلة بان يؤخذ اعتبار العموم والخصوص
وجودا مع قسم من اعتبارها عدما وهو التساوي منشاء
التداخل والقسم الاخر من اعتبارها عدما منشأ
التباين لكن لما كان الظ اعتبارها
وجودا منشاء التداخل
اعتبارها عدما
منشاء
التباين
لم
يلتفت
الى التارح ملا
جلال دواني
قوله وقد تؤخذ مواد اقول علمت
ان الفصل باعتبار التحصيل صورة وبشير
المصنف فد سلك ههنا طريق الاكتفاء ملا جلال

فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم
الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم
فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا
فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقتسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي لعين يصلح ان
يقع على الكثرة التي كلية بالقياس اليها فولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها
في الوجود او في جنسها ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على
الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفا مبني على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين والا فلا يتم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما
اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين
المتساويين فصلا فلا يتجه في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من
امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا للاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته
في الوجود لا في الجنس فكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه فاذا
كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المص في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا
بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على
غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما
يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن
كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط
هو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنسها وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن تبعه
الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو انما لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه
في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له ولا يكون واحد منهما جنسا بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التحملات الى هنا كلامه واقول اما توجيه لكلام الاشارات
فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد
فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا
الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية و
ان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون منحدا وان ما
لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين

وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفا والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا
عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم عليه دليل غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود
يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركبت ماهية
حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما
ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء
المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب
الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما
في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر
جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من
امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين
كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة
اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر
من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانه محال
وهكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا فان كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم وينتقل الكلام
الى الجزء ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المعقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قائل به
انما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية
في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة و
الوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن
قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض
واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز
ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان
المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانما يلزم لو كان
ذاتيا له وهو نم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من جواز العام وجود
الخاص لا يتم الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا
نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع
اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام على افراده هذا اولا و
ايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في
الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما ذاتي او لا ذاتي ويتم الدليل الخ هذا

قوله لو تم هذا الدليل اقول ان اقيم الدليل
على ما قرر من كون الجوهر جنسا لما تحته فانه
يستلزم عند المستدل تركب الجوهر المخصوص
من الجوهر المطلق وذلك لا يجري في الانسان
فانا يجري مثلا لان الانسان نوع لما
فالجواب هنا هو جوابه هناك اجلال

وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة به بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية
التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتى لا يحتاج الى ان ينفصل عنه
بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها
في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها
الى الجزء المساوي لا لينفصل عن غيرها بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية
في الجنس والفصل او يقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثاني التعيين وازالة الابهام و
الثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين
كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به
الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب
ماهية من امرين بسيطين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في
واحد من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات
في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزئيها
ايضا ممتازان بذاتهما عما يشاركهما في عرضيات فليس كون احدهما مميزا للآخر عن المشاركات في العرضيات باولى
من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على امر مبهم مردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية
منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة بامرها في تلك الامور
المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي
ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب
ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مفارقان
له لكونه منضما الى امور مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم
ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك
الماهية بنفسها ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها
بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر وقلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل
امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية تميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى
حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده اظهر من
ان يخفى او في الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد
الجزئين اعم من الآخر فظاهر واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق
على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشتركة بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي آخر ولا خفاء في
انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون
جنسا والماهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز

قوله
واما ازالة
وايضا فلان تلك الماهية
اقول هذا الدليل يبتني على مقدمتين
احديهما تركبها من جنسين لا من
جنس وفصل وهذا يدل على انحصار اجزاء الماهية
في الجنس اذ قد اعتبر في الانحصار ان لا يكون تمام المشترك
والدليل ينساق الى ان كلا منهما تمام
المشترك فلا يكون فصلا فلا
يصح التقريب
حلال

ذاتي

ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم ان الجزء الاخر يميز المهية بالقياس الى ذلك الجزء
كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يتحقق
بالمهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون الماخوذ معه فصلا للمهية الموجودة وايضا مشاركة
المهية المركبة احدا جزئيها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته جنسا نوعان
والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان
الفصل البعيد وان ميز المهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها
عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام
مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما تميزه عن جميع المشاركات وتحصيله
للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعددوا قالوا احد منهما ان يحصل به بانفراده الجنس
فصار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان يحصل بهما
معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب المهية من امرين متساويين
يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع
اذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال يميز الفصل القريب بتمام الجزء المميز
ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فح يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام
الجزء المميز لا يكون متعددا لظهوره وانه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تاما تاما وانما يتصور النزاع
لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز الشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لا يقال الحساس
والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر الفصل فان حقيقة الفصل اذا جعلت
عبرتهما بالقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر
عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين
في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميزا للمهية عن جميع مشاركاتها
او لا يكون تمييز احدهما قاصرا عن تمييز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما
ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا
للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذات المشترك فلم يكن جنسا او مساويا ويلزم ان يكون كل
منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون
الاخر جنسا له والتقدير بخلافه ذلك بل كان كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما
هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون تحصل كل منهما
موقوفا على الاخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم

انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان اراد وا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور اذ حينئذ يتوقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يتحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله قلنا نحن نقرر الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المتحصل الذي هو ذلك الجنس والحصول الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير خلافه وح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين الجنسين بالفصل والجنس الاخر خارجا عنهما فلا يكون جنسا لهما اذ لا شك هنا في تشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يكن له مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اتم منه وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل يحصل بتحصله كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما كان مبهما فما لم يتحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهاما كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يتمشى في مرتبة وهو غير بين على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لهما جنسان في مرتبة واحدة لكان لهما فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا اتفاقا انهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة

ولحوقه

قوله اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله اقول ليس كذلك فان حاصل التقرير انه لو تحصل الجنس بالفصل وحده اي ارتفع ابهامه لزم تحقق النوع بدون الجنس الاخر لان الجنس اذا ارتفع ابهامه صار هو مع تحصله اي رافع ابهامه نوعا من دون مداخلة ما هو خارج عنهما وظاهر سياقه دعوى بداهة هذا الحكم فالتردد في صحة التحصل انه رفع الابهام او تحقق النوع لا لا يجري على هذا التقرير اصلا لانه عين فيان المقصود رفع الابهام وادعى ان ارتفاع الابهام بدون الجنس الاخر تحقق النوع بدونه بناء على انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع قطعا لان اراد التعرض لهذا التقرير ظيفتا لا مع بداهة الملازمة التي اوعيت فيه بين رفع الابهام بالفصل وحده وتحقق النوع به معه من غير مداخلة غيرهما ان قلت المنع وانا الاعتراض الاخر فهو في قوة ما اورده نا لم نف على هذا التقرير انما يتم في المتساويين اذ بالتشريك بالابهام في غيرهما مسرا كان اعم او اخص مطلقا او من وجه وقوله واما اذا كان احدهما اشد ابهاما يشهد بورود الصورة ايضا اذ في كل واحد منهما اشد ابهاما من جهة عمومه فقد اكد هذا الاستشهاد بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا حيث لم يقيد بان يكون اما تقريره الاول فبنى على ما قرره من انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع فالمنع لو توجه فانما يتوجه على المقدمة المبنية عليها لا على ما ذكره فتبين ان كلام هذا القائل ليس في مرتبة اصلا لانه كما زعمه الشارح الجلال

قوله يجوز ان يكون

مفهومان في كل منهما ابهاما من وجه اقول لا يخفى ان نسبة [illegible]

قوله لا فصل له [illegible]

سواهما اقول الاولى اسقاط قوله سواهما لانه غرضه نفي الفصل واتصافهم كون تمام المشترك معتبرا في الفصل وبناء على هذا التقدير تمام المشترك قيام

ملا جلال الدين دوانى

رحمه الله تعالى

واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزء
للآخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما
ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او
فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات
واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه من طريق آخر وهناك طريق مشهور
زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين المهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالمهية اولا اما اذا اختص بها فظ
لانه يصلح للتمييز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب المهية من امرين
متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الآخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص
فلا يخ لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك
فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له مميزا عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء
آخر هو جنس له وللمهية ايضا فيميز المهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا و
ان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون ما زاء كل تمام مشترك نوع له مباين و
للمهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم
بازائه نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للمهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب المهية
من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المهيات المعقولة بالكنه او التي
يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول
بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين المهية وذلك
النوع لا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم
من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لمهية واحدة
جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين المهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين
تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك
تمام مشترك ثالث بين المهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم
ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الآخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك
القاعدة يلزم الدور ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور غير متناهية

موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متباينة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر اخص منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشارك لها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية من مشارك لها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عموميه بعروضه لنوع اخر مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تساويهما لما مر انفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلق وديمي كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات وديمي كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض وديمي كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على رأي المص فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا دونه منه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزء من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان للمفهومات العامة كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزء للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجب تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء لفصل اخر مع انه مردود بما قد مر جوابه من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه في موضعه وسنشير اليه وهما العنافيان وقد يجتمعان

قوله
ويرد عليهما انه
لا يلزم من كون جزء الماهية اعم
اقول اذا كان العموم بعروضه لنوع اخر
وكان تميزه عن الاخر بقوام تلك الماهية كان مساويا للجزء الاخر من حيث الصدق ولعل مرادهم
اعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق
الذاتي اذ العموم بطريق
العروض لا يخرج
الى مميز
ذاتي الا ترى
ان عروض العارض
نفسه لغيره لا يوجب الى مميز
فضلا عن عروض جزئه فما ذكره
واختلف في المعنى المراد من المتساويين
ههنا فيندفع الايراد فتامل للاجلال
قوله ولا يحسن المطابقة بين المثال والممثل
اقول فان الممثل هو ان في كل من الجنس والفصل
عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا المثال للكلي العقلي
والطبيعي والمنطقي للاجلال
رحمه الله

مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوما هما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل فصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوعها تحقيقا لاشتراكه وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين واذا ثبت يعني الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض بان هذا الكلام عام يتناول الاجناس كلها فرتبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيفت هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد وان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول ويمكن الجواب بان المعتبر اعتبر في الفصل التمييز عن جميع المشاركات في الفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلنا من شرحه للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد في التشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء اخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ثم فان الواجب موجود خارجي وليس له ماهية نوعية يعرض لها تشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم من انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص اخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق

قوله
ولا شيء من
الجنس واجزائه بداخل
في الفصل على ما تبين اقول لم يبين
كما يبين من ذلك لما تبين ان التركيب العقلي
بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة وان الجنس
المادة الماخوذة لا شرط لشيء والفصل هو الصورة كما
سيجيء كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل امتناع جنس
في مرتبة وفصلين في مرتبة
وعدم تعدد الفصل القريب لامتناع
اجتماع صورتين في مرتبة واحدة وامتناع
امتناع تركب الماهية من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك
قال في البيان الشفاء واما العلة الصورة فيفهم منها
ما قيل في المنطق وانما علم من تناهي الاجزاء
الموجودة للشيء بالفعل على
ترتيب طبيعي فان
الصورة
انما تقتضي واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو الخصوص
والعموم وان الخصوص والعموم يقتضي ترتيب الطبيع والترتيب
طبيعي فقد علم تناسبه ملا جلال

ليلزم الخ وحاصله ان ذلك دور معية فان المهية اذا وجدت وحدت مميزة بما عرض لها من التشخص وذلك
كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق لا يفي وجود
المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول
وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما
هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء
محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول
انه جزء التشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص
معروض التشخص فلا ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من يمنع
كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود ان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه
صاحب المواقف بان المراد بالتشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس
مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو
الانسان مع شيء اخر نسميه التشخص فذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى
التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتميزان الا في الذهن كذلك المهية النوعية
يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى
يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية التشخصية
الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من
ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يختص من الكم
والكيف والاين ونحوه لك مما نعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يثبتون
التشخص بل ما به التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان المهية
من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر
بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ الهوية العدمية
فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما
ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا
التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها
بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا و
ليس عدما مطلقا لكان عدما للا تشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمي
او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث

فلان

قوله وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي الخ اقول قد مر الكلام عليه في المقال

قوله ولو سلم ذلك الشيء اقول لا يخفى ان التشخص قد يتغير [illegible]

فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامرها بل يكون معدوما
في الخارج على ما ادعيناه من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللا
امتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللا تشخص مفهوماهما فلا يضر لجواز ان يكون التشخص عين المفهوم
اخر وان اريد ما صدقاهما عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللا تشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا انما
كيف واللا تشخص صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان تكون مخالفة
متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما يثبت ضرورة
كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق اولما يساويه كالكلية والعموم
وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق لان التقدير
انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا
يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه دفع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم
ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق
مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد
الماهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق
ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدما لاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص
وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون
متشخصا بتشخص اخر ولما كان هناك مظنة سوال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص لكان لتشخصها
تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص شيئا اخر وننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يلزم اما ان يقال لو كان للماهية
تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له
من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يلزم اما ان يقال لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له
وجود في العقل فكان له تشخص لما مر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص وننقل الكلام
الى هذا التشخص حتى يلزم اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجده مشاركا لغيره من التشخصات
فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه
فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى يلزم التسلسل
واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون
نفس الماهية فلا تتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد
تكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تع فلا يتصور هناك تعدد

وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص لكان له تشخص لتشخصه وهلم جرا

قوله ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات اقول لم يمنع تشابه
الامثال لان
تشابهها في كونه وجوديا او عدميا
بمعنى كونها عدم شيء بين لا يفيد المنع والكلام
بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر فافهم وفيه
بحث اذ بعد تسليم المقدمات السابقة يلزم كون التشخص
ثبوتيا ولا يضر عدم تماثل التشخصات
اذا سلم ان التشخص لو
كان عدميا
لكان عدما للتشخص
وان نقيض العدمي
وجودي وان المفهوم
منحصر في التشخص واللا
تشخص وان اصدق عليه
اللا تشخص عدمي يلزم كون التشخص
ثبوتيا لا محالة والجواب بالمنع
التماثل ناظر الى اختيار الشق الثالث
اعني كونه ثبوتيا والقرينة عليه ان
التماثل انما اعتبر في الدليل في هذا الشق
فمنع التماثل انما يكون بعد اختيار هذا الشق
وح يمكن منع تشابه الامثال في حكم الوجود
والعدم اذ لا يلزم من وجود فرد من نوع وجود
الافراد الاخر منه الا ان يقال اذا كان الوصف
امرا موجودا لا يتحقق الاتصاف به الا ان يوجد
فرد من ذلك الوصف في الموصوف فان العقل
ينتقض من ان مفهوم الشيء السواد مثلا من غير
ان يوجد فرد من السواد في ذلك الجسم وتقرير
ذلك فبعد تسليم التماثل لا يمكن اختلافهما في الوجود
والعدم اذ الكلام في التشخصات التي يتصف بها الماهيات
في نفس الامر فافهم ملا جلال

اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها
او بلوازمها فتتخصص في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان امرا منفصلا عن التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات
على السواء ولا حالا فيه لان الحال في التشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة لتشخص المتقدم
عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه
وهو ح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة
والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل
لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية
بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التسلسل لو كان نوع كل مادة
منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل
باعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق و
هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف
هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة
تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخر متقدمة
على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة
لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام
الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في
المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الا الاعتراضات
الواردة هناك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان
فواعل وجود الممكنات ليست محالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا
نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات
ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها
ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد
بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى امثاله لان التقييد بين المفهومات
الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد
امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر ح في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية او عرض
بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويخصصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما

قوله
ولا يمكنهم تعميم
المادة اقول يمكن ان
يقال انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا
بسيطا ليس متقوما بما يحل فيه ولا متقوما بالمحل
وسموه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاصه لبراءته
عن المادة فيصح التفريع نعم يبقى الكلام في اثبات ذلك الجوهر و
ان كلامهم في اثبات العقول بشبه كلام
الصوفية ولم يعلموا امتناع جوهر غير جسماني من الوجوه
ولا يمكنهم ذلك

ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا ولد لا محالة مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه و
يجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نم ان كل جزئي
له مفهوم كلي مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا
القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفضل العقل الى مهية كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص
فليس يفضل العقل الى مهية كلية وتشخص اخر فان التشخص يتميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه
الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى تشخص اخر
هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي والتمييز بغاير التشخص لان التشخص الشيء انما هو
في نفسه والتمييز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذاته
الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما في الطبائع

الولد

وقد يوجد في بعض النسخ قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز و
التشخص المندرج تحت غيره متميز يعني ان بين التمييز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون
التمييز في التشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتمييز بدون التشخص في الكلي
الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على
ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان
لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك
تشخص بلا تميز فالحق ان يقال التمييز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة
فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من
حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص
يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود
على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق
عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق
عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي
ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية و
ايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص
وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية بط والمجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر معه و
قد يلبس على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم
لكان نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص
من مياه لم يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البلنة والصبيان ممن لم يمارس الكسب و
البرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه وجعلناه في الكيزان بخلاف

ما اذا اصبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ما الجرة
محفوظ في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون
التفريق اعداما للجسم بالطبيعة وهذا الدليل يصير يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط
الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما ويساوقه اي يساوق الوحدة
الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا
باعتبار ولا يمكن تعريفهما اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اي الوحدة
والكثرة عند التعقل والخيال يتنوعان في كون كل منهما اعرف بالاقتسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل
من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس
فالوحدة ايضا مأخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميتها لا او وهما فتخصيص احديهما
بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات
في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات والجزئيات بذاتها اي
برسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بالاتها اي برسم صورها في الاتها فالمدرك للجميع ليس الا
اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس
تدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة يرتسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها بحسب المشخصات صورة واحدة
كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها
المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها
نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا
الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض
الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الاته من معروض الوحدة فكذا حال العارضين
اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان بمعروضيهما هناك اي في العقل والاته فالعقل
اذا اخذ وحدة كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في
الته واذا اعتبر مع الته كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول
وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صورة كلية كثيرة تنتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات
المرتسمة في الاته معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما
ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات
المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض
لما ارتسم في الخيال ولئن الوحدة امر عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا
الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات ليس
بينها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود

الذهن

قوله
يمكن تعريفهما الا بما
عنا اللفظ كونه قول بحث لجواز
كونهما بديهيين بالكنه وكسبيين بوجه ما يعرفان
تعريفا حقيقيا وايضا البديهي لا يحتاج الى النظر لما لا يمكن
حصوله بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريقا غير النظر فيعرف
والكلام ان به الحصر اضافي بالقياس
الى التحديد فيندفع
الناقض والمراد
بالبديهية حصوله
في العقول من غير
سبب كما يتحقق في الوجود
غيره من اوائل التصورات
رفع الثاني في الاجمال

[illegible]

الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة
علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة ومتقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان لو
فنيتها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفتان
بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فعروضهما اعني الوحدة والكثرة متضايفتان بالعرض لا التقابل جوهري
بينهما قالوا الفرق بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالتشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمع
اشيا متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها
وقد يتركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشيا التي صارت اجزاء للمركب
والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشيا التي كانت
معروضة للكثرة وحصل شيء اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو
ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة قول
الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص بل قد يصح وقد يكون
واحدا بالتشخص كالعدالة والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية
للعدد او بما هو اعم كالجنسية والشرطية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والجوانية
والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا
لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص انه يجب ان يكون بحيث اذا
لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد تشخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل
البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه لامر خارج
الحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد
الشخصي محال كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوصفية قلت
هذا دليل اخر برأسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار و
تشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو
بها واحد حتى يكون الفرض والمفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض
محالا والا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص فح نقول قولك ان
كانت الاشيا المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشيا باقية بتعددها على
ما ينبئ عنه لفظة باعيانها فمختار انها غير باقية بتعددها ولم تزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا
يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية و
ايجاد الماء اخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة

اذ المفروض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية
حتى يكون موضوع الوحدة السابقة هو بعينه موضوع
الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون نفس
مجموع تلك الاشخاص الكثيرة
لا كل واحد منها
وكذا في
صورة الماء
واذا فرض عروض
الكثرة الشخصية
لمعروض الوحدة الشخصية
يكون ذلك الماء المجموع
تلك المياه لا كل واحد
منها فلتلك الوحدة الشخصية
اي عدم انقسام الشيء
الى افراد وبين البين ان معروض
تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن
ان يعرض معروضا للكثرة المقابلة
والا لكان كليا وان لم ينقسم الى الاشياء
وحدة الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال
والانفصال وانما يبدل حالة في انقسامه
الى الاجزاء لا في الانقسام الى الجزئيات والكثرة
المقابلة للوحدة هو الانقسام الى الجزئيات
لا الانقسام الى الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصية
هو بعينه ومعروض الكثرة المقابلة لها هو الان
فانه الكثير بالشخص وظهر ان معروض الوحدة الشخصية
يمكن عروض الكثرة الشخصية له هو ما صار ل
قوله فح نقول قولك ان الاشياء المتعددة باقية
باعيانها اقول كلام هذا القائل مبني على مذهب المشائين فانهم
يدعون البداهة في ان المياه المجتمعة بعد التفريق مغايرة للمياه
التي كان قبل التفريق قوله والا لكان جميع المياه التي
في كيزان متعددة في كونه واحدا اعداما لها
بالكلية وايجاد الماء اخرى من كتم العدم
والضرورة تقضيه
سيالكوتي

مدفوع بان المستحيل هو انعدام الجسم بالكلية بحيث لا يبقى قابلية الهيولى [illegible]
حتى ان الوحدة عرض في القابل تحقيق هذا المبحث على ما ينبغي
ان [illegible] اعدام لا ابطال

[illegible]

ونقول تلك الأشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان
الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما والا لكان
تفريق الماء الواحد في اواني متعددة اعداما للماء وايجاد المياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد
اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة تقضي ببطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور
جسمية معروضة الكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور
باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور
وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم
في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ثمة في اناء واحد ثم فرق
في اواني متعددة فان معروض الكثرة الطارئة هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي قد زال قول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على
نفيهما ومنهم المصر على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا
للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لا
يجوز ان يكون موضوعهما هي الماء والتي بعينها في الحالين قد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة
وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف
في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض فتلي سبيل
التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة
على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي شخص
منشأوها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف
بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا آخر
له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة
بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الزوج
في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد بالمعنى الاول فذلك مسلم
قوله المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى فممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها
بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون
الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف
بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة
الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة
خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما هو
بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما

قولا اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى اقول قد قرر بناء
هذا
على هذا المذهب
وادعاء البداهة في التعدد
المبني عليها ومنع البداهة مشتهر وانكار
في اذهانهم وشاهدهم اختلاف ولا يجدي البحث واذا
انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة وطريق الطرفين
نزع في كتاب الاستدلال فلا مزية في
ايراد اصل هذا السؤال
ملا جلال
قوله اقول
من شبهة نشأ
من الاشتراك
اللفظي اقول
الاتصاف لما كان
البداهة في الجسم
الواحد لا يصير كثيرا مع
بقاء وحدته اورد عليهم
النقض بالهيولى التي تثبتها
فانها باقية عندهم في حال
الوحدة والكثرة بعينها فاجاب
عنه من قبلهم بان الهيولى التي
تثبتها ليست متصفة بذاتها بالوحدة
والكثرة حتى يعدم بزوال احديهما
فعندهم ان البرهان دل على وجود
وجود هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل اتصافه
بكل منهما بالعرض لكن يعلم بالبديهة ان
الجسم ليس كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة
والكثرة ولذلك يزول بزوال وحدته وكثرته و
هذا الكلام دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا
والتحقيق ان الشيء لا يكون هو في نفسه متعددا
وقد تقدم فيما سبق بيانا عن الفاضل ايا ما يكفيك في
تحقيق ذلك في تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة
فالهيولى في الاحوال مستحقة لوحدتها التي هي هويتها و
تلك الهوية لا ازمنة لها نعم عارضة لوحدة الجسم و
كثرته واتصافه بتلك الوحدة والكثرة
بالعرض وكذا ما يتبعها
من الوحدة الا
نفصالية
والكثرة التي بقا
بلها ملا جلال
ره

وبما قررنا اندفع ما قيل من ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فهم اما بحسب الخارج فلا نسلم
اعتبار ان عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف بصدق
على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة
والكثرة العارضين بل بين معروضيهما والنزاع في ذلك لا يرى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا
اختلفا مع الموضوع كالعمى والابصار والبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا اخذا من الموضوع بل اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد
بهما اتصافا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في مقالة التاسعة من الفن الثاني من
منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان
يتصف شيء واحد بهما اتصافا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد انما
انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيالا له
جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد
فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا
تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون
تعقل الكثرة واما التقابلان الآخران اعني تقابل الايجاب والسلب تقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين
فيهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء
بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقوم الشيء بعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى
لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان
الواقع خلافه الا يرى ان البياض ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما اي معروض
الوحدة والكثرة فيكون واحدا فلا اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون
الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها
وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى الخارج
عنها ولا مقوم لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها فذلك بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة
النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين
ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية
لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين
في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة
من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما
في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثيران بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض

اقول ان عدم كون الشيء لا يكون عدما للشيء ان عدم الشيء لا يكون عدما للشيء

اقول لا امتناع في تقوم الشيء بعدمه

اقول ان الضد لا يقوم الضد

اقول ان الضد لا يقوم الضد

عليهما عرض واحد وجهة الواحد بالجنس والواحد بالعدد
اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة
النسبتين بالذات ووحدة النفس
والمدينة بالعرض
ولا يخفى
المخالفة بين
ذلك وكلام
المص ويرد على
كلام الشيخ ان وحدة
النسبتين ان كان
لماهيتها او لذاتي من
ذاتياتها فيدخل في الوحدة
الجنسية والنوعية والفصلية
وان كان لامر خارج فيدخل
في الواحد بالعرض على مقتضى
تعريفه للواحد بالعرض وعلى الو
جهين لا يصح جعله قسما برأسه من
اقسام الواحد بالذات لان المراد
بالواحد بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام
الواحد بالعرض يكون المحمول غير النسبة كما اشار
اليه في آخر الفصل حيث قال واما الاشياء الكثيرة
بالعدد فانما يتفق لها من جهة اخرى واحدة لا تفاق
بينها في معنى فاما ان يكون اتفاقها في نسبة او في
محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول لانا
نقول ح يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي
هو النسبة في الواحد بالعرض وادراجه في الواحد بالعرض
وادراجه في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه
يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد
بالعرض كما نقلنا وانفاقه
على اصلال دولي

جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من
انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت
جهة الكثرة موضوعات ومحمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي
معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات
وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب يكون
حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض
يكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون
الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان
العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متضايفين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر والآخر محمولا له
لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال
الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد
بالمحمول وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحدا او بالعكس اي موضوعات معروضة
لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك والعارضين للانسان الموضوع واحدا او بالعكس اي موضوعات
فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني
كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني
الابيض فان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان الامر على ما يقول
هذا القائل لم يقل المص كانت هناك سود او بيض او كانت هناك حمر او صفر الى غير ذلك مما لا يتناهى
مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم يتعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم تعاند في الكون
هناك حتى قال المص كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظ او وما توهم من ان الانسان لا يقال انه عارض
للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح على ما هو محمول على
الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على
الانسان بهذا المعنى المراد هيهنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول
قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان فرقت اي
كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة
الانسان والفرس من حيث انهما حيوان ونوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان
او فصلية وان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاهما لكن
معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق.
فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون مفهوم

قوله لم يقل المص كان هناك سود وبيض اقول فان وصف الموصوف والمحمولية عارضان مخصوصان من جملة العوارض فلا وجه تخصيصهما بينهما لا جلال قوله ولم تعاند في الكون هناك اقول يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه للفظ او العنادية ولا يخفى وهنه لان تحققها ليس في مادة واحدة من جهة واحدة فليتحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منهما نظير ذلك قولك يتحقق في الصلوة دائما اما الوضوء واما التيمم فان تحقق كل منهما كما كان في مادة اخرى صح العناد لا جلال

سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعنى ان الذات الذى مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة
شخصية اى وحدة هى شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير
من حيث الافراد فهو غير داخل فى المقسم قبل الواحد بالشخص الذى لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما
ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام
باضافة بيانية اى موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون
هو الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة
الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية
وهو يقتضى ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اى وحدة معبر عنها بقول مطلق من
غير ان يبقى وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد فهو وضع
اقول هكذا وقعت العبارة فى النسخ والصواب ان يبقى والا فنقطة ان كان ذا وضع يعنى ان لم يكن موضوع
مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق
شخصى ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار
شخصى ان قبل القسمة بالذات او جسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه فى نفى الهيولى فلا يرد النقض
بما لكن يرد النقض بما يحل فى احدهما حلولا سريانيا بسيطا ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركبا ان
انقسم اليها وفى جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام فى معروض الوحدة الذى لا يكون معروضا
للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة
يعنى ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو
من الواحد بالجنس وفى الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مرتبة
وفى الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد
بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة
مقولة بالتشكيك لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد
الحمل الايجابى بالمواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة
كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالجلية على ما سبق قبل معناه ان هو هو وهو ان يكون الشيئين واحدة
من وجه على نحو الوحدة فى الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك
جهة هو هو فى جميع اقسام الوحدة متحقق فى اقسام هو هو لكن ينبغى ان يعتبر فى هو هو الكثرة فانه لا يتصور
بدون اثنينية فلا يتصور فى الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور فى الشخص
الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهوهو اذا اريد به المعنى الذى ذكره يكون انقسامه الى الاقسام
المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم اخذ فيه
الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض لخصوصية

قوله
فى جواز الجسم المركب
من هذا القبيل نظر اقول يمكن
ان يقال المراد من الصورة الاولى ان يجب ان يكون
معروض الوحدة معروضا للكثرة كما يشهد به الاقسام
المذكورة فيها فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان
لا يكون معروض الوحدة معروض الكثرة
وهو الواحد الشخصى فانه
فيه نفع
المعترض ان
الجسم المركب
الشخصى وان كان
معروضا للكثرة
لكن الوحدة الشخصية
لعارضة له لا يجب ان
يكون معروضها معروضا
للكثرة بل عرض الكثرة
ههنا ناشئ من خصوصية
المعروض لا من اقتضاء الوحدة
فتأمل اجلال قوله لكونها فى
كل عدد اشد منها اقول الشدة
والضعف عندهم من خواص الكيف كما
ان الزيادة والنقص من خواص الكم
فينبغى ان يقال لكونها فى كل عدد اقوى
وابين منها فيما دونها اجلال قوله اقول
ان الهوهو اذا اريد به اقول الهوهو الاتحاد
هذا المعنى به تفسير انقسام الوحدة الى
ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو
معنى مفهوم ومن جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهوهو
مخصوص بالاتحاد فى الوجود وغيره من اقسام الاتحاد و
ان كان الاتفاق فى تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يتوقف
المشهور المتعارف زيد عمرو وقد اشار بقوله على هذا النحو
الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها ولا عدم جريانه فى الوحدة
المخصصة من غير كثرة فتأمل قوله بل كل مفهوم اعتبر فيه
مفهوم اخر اقول التعرض لخصوصية هو هو لانه
مما يتعلق به الاغراض العلمية المكثرة
لمقامات من الفوائد
فتأمل

هو هو يكون قابل الجدوى وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج في
هو هو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغايران اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع
تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة
وفي الاطراف مطابقة والاتحاد يصح اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيران شيئا واحدا بطريق
الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا
او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا واستحالة كلون الجسم كان سودا وبياضا
فصارا سوادا جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يرفع عنه شيء او ينضم اليه شيء
شيئا اخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين
الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن هناك شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل
خلاف المفروض واعترض بالالتزام انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحدا بعينه حالا في المحلين لانا نقول انما يلزم لو لم يتحد
ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول يوجه
انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد
كانا اثنين لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الاخر فهما شخصان متمايزان لا
واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال تشخصه ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وفناء لهما وحدوث ثالث والممكن ان يقال في قياس ما من
في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين
الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو
نفسهما فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه
والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست
بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل
تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحدات
لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثنتين فان تقومها
بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف
في تقويمها فيستغني به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار

قوله وانما يلزم لو لم يكونا موجودين اقول لو قيل انما يلزم لو لم يتحد اذاتا
لم يندفع
الدفع الذي اورده
رده اذ حاصله انهما بقيا
بصفة الوحدة بعينها كانا بصفة الكثرة
بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في
ذاته لا باعتبار امر اخر هو الوجود او غيره

قوله وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر اقول للمانع ان يقول
لم لا يجوز ان يكون الاثنين عن الاخر
كان الاثنين بالوحدة فلما اتحدا ذاتا زال
الوحدة واعلم انه يمكن تخصيص الوجود
بالوحدة ايضا وقد زال بزوال التشخص مع بقاء ذاته
فما كان
قائما بعد ارتفاع الاثنينية ذاتا بارتفاع كليهما
او بارتفاع احدهما دون الاخر
وحدان الوحدة
بها

قائما بعد ارتفاع الاثنينية لم
يرتفع الوحدة
قائما بعد ارتفاع الكثرة
وذلك ممكن
قائما بعد ارتفاع الكثرة معروضا للوحدة و
ذلك ممكن
ينكره بديهة يتبين في بعض
الاشياء وغاية ما في الباب ان جميع
الحقائق لا تخلو وليس هذا هو الاتحاد الذي
نحن بصدده وان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة
والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة
وان ارتفعت فالاحتياج لها الى
هذه الوحدة وتلك
الوحدة

فزوالها اما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس في شيء من تلك الصور الاتحاد
الذي نحن بصدده
الحكم بالاتحاد مع بقاء الاثنين بان يصير
الاثنين شيئا واحدا
الحكم بالاتحاد مع بقاء الاثنين
الحكم بالاتحاد مع زوال الاثنين
الحكم بالاتحاد مع زوال الوحدة
الحكم بالاتحاد مع زوال الوحدة والاثنين
البائن هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كالوحدة
الوحدتين المفهومتين للكثرة وذلك مما يكذبه هذه الدعوى
بديهية يكفي فيها تحريرها بتلخيص
* فيها ما جلال
الدين هذا

القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي يقوم
حقيقة الثلثة هو الوحدات فاذكر اعتراف بالخلط لايق تقويمها بالوحدات لا يضر لين بادلى من تقويمها بالا
عداد مبنيو المحذور اعني الترجح بلا مرجح لانا نقول القوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال ايضا يمكن
تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصور وحداتها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصور حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا
في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد
واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل الثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليها
وحدة اخرى يحصل الاربعة وهي ايضا نوع اخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر
التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي
انواع العدد لاختلافها باللوازم كالتصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط
يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما يجب به
اي يجب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما
واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة و
عشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق
الوجود ولا يلتئم الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد
تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيختص اي يتميز كل منهما عن الاخر
بالمشهور اي بما اضيفت هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو
عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لايق الوحدة نفسها ليست اضافة
حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة
كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكر في
شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتميز عن
مشاركتها بمعروضها وبهذا الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات
ثلاث اثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه و
الاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة
اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة
الكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات
الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه
لها اي للوحدة واراد بهما ههنا معروضيهما من التقابل المنتهي الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب و

اضافتها اليه بانها له اعم من ان يكون بطريق العروض او غيره فهي مغايرة لها في العبارة فقط ملا جلال

الايجاب وهو راجع الى القول والضد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما و
تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاقبان هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء
الاثنان ان كان متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او
غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد التخالف المتماثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة فما
يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة فما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ودخل
بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد
بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يق ولو على سبيل المجاز
اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع
ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للاخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل ما اضيف اليه العدم
فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت مضاف بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان
كالكور بحيث فانهما عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقبل له كور بحيث وان
اعتبر قبوله له اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه
كالعمى للانسان او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي
هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب و
ايجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة اما يمتاز عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب
باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم
يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في
الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيتميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى
يتميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل
العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق
والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل
منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر
عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب
واعترض عليه اذ لا يجوز كونهما عدميين كالعمى واجيب بان العدم
المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعهما معه والعدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما
العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه

قوله لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد اقول لا يظهر ان اطلاق الاجتماع على التقابل في الجهة وتقابلا او وصف اعم من مشترك الاجتماع بينهم وهم وفاقا لنسبة في ايجاب الاصطلاح ما يحال به

ولا اعتبار بحرف السلب لتقابل بحالة وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب

اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر على تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شأنه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شأنه ان يكون احول والجدار ليس من شأنه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكر من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك مم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس الخلاف في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي وما يجيب بان التقابلين مفيدان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السكون اللازم لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل واراد به المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل ثم بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد

اوكان كلاهما وجوديا وكذا اذا كان الموضوع جنسين

كما في هذا

الاخر اوكان احدهما

طبيعيا لا ينفك عنه ولا يجب

كان جميع وجوديا اضرارا

في هذا الموضوع ولا يلزم ان يكون احدهما

مضيفا وجوديا والآخر مضيفا عدميا وقد اجمع كلامه

الاعلام كان اذا لم يكن عدما على النحو المذكور فلا يجب

يشتغل المتعلم الكتاب قاطعا وجوديا حسن ان يكون العدم غير

الذي هو

الاربعة المنحصر فيها

التقابل هو المشهور لكن لا

الذي يعتبر فيها غاية الخلاف وانه

اذا اعتبر المعنى الحقيقي يزيد قسم خامس

ما بين الاوساط سموه بالتقابل ذو التحقيق انهم اعتبروا

السواد والبياض شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل

فان الطرفين احدهما بياض محض والآخر سواد محض

اما المتضادان بالحقيقة ما بينهما من المراتب المتوسطة

الا انه اقرب من البياض الذي هو

الطرف سواد وبالنسبة الى

هو اقرب الى السواد

الذي هو

الطرف بياض فالتقابل بين الاوساط انما هو من حيث

اصعف سوادا قال الشيخ في الشفاء السواد الحق لا يقبل

اشد واضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس

عند شيء هو بياض بالقياس الى آخر فكل

جزء من السواد يفرض فلا يقبل الاشد

والاضعف في حق نفسه

طاطال

بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع
الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد
يبنى بينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه
يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من المتقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان
قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على
ما قال الشيخ في الشفا ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث
هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالامتداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود
القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد
من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل
بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب
فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين
على موضوع واحد في زمان واحد صح وقال ايضا ان من المتقابل تقابل الايجاب والسلب معنى الايجاب وجود
اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان
سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم
الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة الصدقية
خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او
لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة الصدق
على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلبي في الحقيقة ههنا
اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى
مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن الحكم ادراك وقوع اولا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما
يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية
التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر
في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل خارج على الاقسام
بينهما قلت تنقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخر فبينهما تقابل خارج على الاقسام
الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يرادبهما ادراك
الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المص وهو راجع الى القول
العقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا في
العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فمثل مفهومي

البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل
الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما
نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يصحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على
ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان
مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول
بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد
قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الاخر على ما علم
من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع
الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان لان ليس احدهما
عدما للاخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي
ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل من ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع
الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب
والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه انفا
من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان
كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانها
بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هناك
مظنة ان يقال ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس
وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي
التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون
مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص و
بالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض
كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما
من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعدم اندراجه
فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته
من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت
اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي المقابل و
المضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت
المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر اعني المندرج فيه عرضيا

قوله
قسما من التقابل
يجب ان يكون من حيث هو
مع قطع النظر عن كونه معروضا لاخر
اخص مطلقا من المقابل اذ القسم هو مجموع الشيء
والقيد والصواب على تقدير ان يوجه السؤال على هذا
الوجه ان يوجه الجواب بان الجنس انما يجب عمومه
بالقياس الى النوع بحسب الحمل
الذاتي دون الحمل
العرضي
كما نبهت عليه في مباحث المهية فيجوز ان يكون النوع اعم

للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في صحتنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء
على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم
صدق التضايف لا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على
تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف
لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق
التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب
ان يكون صدقها على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل و
الضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك
مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم
التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحيثية
من التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله ومقوليته عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه
الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت
خصوصا في المهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس
جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في
التضاد واما في الباقين فقد قال الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان لم يخطر بالبال امتناع اجتماعهما
وذلك يعرف عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظ ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات
المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض
تلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من
اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما
يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافات رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما
العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافات بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه
انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل
التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فانه لم
يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع
المفهوم الاول فمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم
بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل فيهما انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجية
عن مفهوم منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب
وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه
اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه

قوله
واشدها ايجاب وسلب
اقول قد سبق ان تقرر عندهم
ان الشدة والضعف من خواص
الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص
الكم ووصف التقابل بالاشدية مبني على المسامحة ثم ان
الشيخ في منطق الشفاء في فصل المعقود لبيان ان
التقابل بين الموجبة والسالبة اشد
ام التقابل بين موجبتين
محمولها متضايفا
وان قال
الحق ان كونه
جائزا اشد عسرا
في طبيعة الامور
لكون عادلا من كونه
ليس بعادل واما
من حيث الصدق و
الكذب فان السالبة اشد
عنادا والابعد من ان
يطابق الموجبة في شيء من
الصدق والكذب والحصول
كلامه ان المعاندة بين الموجبة
والسالبة بحسب التصديق اقوى
وبين المتضايفين بحسب التحقق في
الواقع اقوى اما الاول فقد بين
بوجوه بقرب مما سيجيء واما الثاني
فلم يتعرض لبيانه وكانه تركه لظهوره
ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف
بالسواد من الجسم الشفاف مثلا كيف لا و
الابيض متصف بسلب السواد مع امر زائد
عليه وهو الاتصاف بضده المانع عن تحققه و
لا يخفى انه لا يختص بالتضاد بل يجري في التضايف
ولا يدل كلام الشارح على الاختصاص وقد ذكر الشيخ
ان هذا الحكم ليس من الوضايف المنطقية وانه اشبه
بالمباحث الجدلية فلو تركه المصنف لم يبعد اذ لا يتعلق بغرض
يعتد به ولا جلال قوله ولذلك فيه
اقول هذا مع ما سبق في سوق
الدليل يدل على ان
المط
اشدية العناد في التضاد كما قاله الشيخ ولا جلال وقال

الا ايجاب الخير واذا انحصر منافى سلب الخير فى ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافى
ايجاب الخير فى سلبه ولما انحصر منافى ايجابه فى سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين
الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافى سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافى
ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضى الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار
منافيه فى السلب فكلا او لا يرى ان ايجاب الشر ينافى ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافى ايجاب الخير فى
سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى
لا بد له من شئ هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتى للخير
والثانى عرضى له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه
ليس بشر والرافع للامر الذاتى اقوى معاندة من الرافع للامر العرضى وورد ذلك بان العرضى اذا كان لازما
كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة
يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره فى التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا
اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هنا كذلك وفى بعض النسخ واشدها فيه الثالث
بدل قوله واشد فيه السلب ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهى غاية فى امتناع الاجتماع ورد بانه
لا يتصور غاية خلاف فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك لا يشترط انما
هو فى التضاد الحقيقى والثالث انما هو التضاد المشهور على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على
اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامر مامر وان اراد اعم من ذلك
فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان قبول
القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك فى غاية
الظهور بخلاف البواقى ويقال للاول التناقض يعنى تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات
او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع فى كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث
يقتضى لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا
يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف فى الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو
التناقض بين القضايا لان الكلام فى احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب
يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم
ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو فى التناقض بين
القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة فى اثبات المطالب العلوم الحقيقية بل وفى
اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة الاجزم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا فى
تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبنى
على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شئ

وقوله من الحركة والسكون اقول قبول السكون الشدة غير ظاهر ثم لا يخفى ان تضاد ما على مذهب المتكلمين القائلين بكون السكون امرا وجوديا ظاهر واما على مذهب القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذى جرى عليه الشارحون واما على ما حققناه نقلا عن الشيخ فبينهما التضاد المعتبر فافهم وتامل

قوله فتدبر لا جلال

وبما ذكرنا بطرف ادنا فيه اقول قد صرح كلام هذا المحقق ان اطلاق التناقض على ما يشمل ما بين المفردات ليس بالمعنى المشهور بل بمعنى اعم اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله وهذا المعنى فيه رفع كل شئ تقيضه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ وما ذكره الشارح عليه من ان تقابل الايجاب والسلب سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض ان اراد به انه قد يسمى به فذلك لا ينافى كلام هذا المحقق وان اراد بيان التسمية به شايع اذ ليس التناقض الا هذا المعنى الشامل فالظاهر لا يسلم كيف ولا تبادر الذهن عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا المتبادر من اقوى امارات الحقيقة بل قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء الفرس والفلا فرس ليس بتقابل التقابل الذى للمتقابلين ان لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين لا يصير سندا على سيد المحققين فكيف يطرح به ذكره فى كلامه لا جلال

وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد
جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا
فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى ان التنافي
اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم وانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في نفسه اشد
بعدا عنه جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا
المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل
السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية
معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر يساوي ذلك المعنى ويحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان
يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا
له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات
ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة و
وحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال
زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس
في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب
لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان
او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة
فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان
يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق
الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان
صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو
الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى
كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة
ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة
لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط
التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في
المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى

قوله
وقد انه لا حاجة
اقول نعم لو سلم ان يطلق
التناقض على تقابل السلب والايجاب
مطلقا وان تقابل السلب والايجاب يسمى
المفردات لم يحتج الى التفسير الاخير لكن ليس كلام القائل
الا ان في ذلك خلاف المشهور بين هو
مبني على اصطلاح غير مشهور و
هو التفسير الاخير فلا
يخل قوله
من غير اشتراط
في ذلك بشرط اقول
فيه انه يشترط فيه
عدم اعتبار الموضوع
القابل له والا لم يكن
نقيضا بل عدم الملكة
لما صرح انفا بان تقابل
السلب والايجاب يسمى
بالتناقض وايضا الشرائط
المعتبرة في تناقض القضايا
راجعة الى وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب ودخول السلب
ومثل تلك الوحدة شرط في تناقض
المفردات لا في تناقض المسكر بالقوة
واللامسكر بالفعل لا يتناقضان و
كذا الاب لزيد واللاب لعمرو الى غير
ذلك وايضا لفظ يتوقف هو عليه في قوله
بشرط يتوقف هو عليه مشعر بكون توجيه ان
مراده ان بيان التناقض بين المفردات لا
يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها لا تشتبه
بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه لا يتوقف
على اعتبار شرائط منها يعرف وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من
تحقق التناقض هو تحققه عند العقل وهو راجع الى
العلم به وتحقيق العقل اياه وح فقوله يتوقف
هو عليه تاكيد لهذا المعنى وهو اشتراط
تحقيق العقل ومعرفته
ويؤيد ذلك
ما سنذكره في اثناء البحث من نكتة اعتبار الوحدات
جلال

القضية

القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلابدّ ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لايكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لايكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لايكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لابدّ منه في اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لايكون ضرورة لايكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لايكون دواما لايكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لايكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفي عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا تتغايرا الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا الكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في القضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضتان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان ردّ الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى اثنتين اعني الوحدتين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم ردّ لهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لاشيء من الانسان بحيوان متناقضان لاتفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطأ في اخذ النقيضين واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويحصل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات بشرط عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينهما اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها لكانه قال تناقض القضايا بشرائط ثمان تتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات تكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا

قوله
ومن هنا يعلم
ان رد الوحدات الثمان
الى اعتبار الوحدات الثمان لايخفى
على اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدة نسبة
على اعتبار الوحدات الثمان فالوجه الاقتصار على اعتبار
وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة
بتلك الوحدات وانما قال الى الوحدات
الثمان لايخفى على وحدة
النسبة لان
مقصوده الرد
الى رجوع لا
بانفراد القضية
الزمية وان
اشتملت على الوحدات
الثمانية كقولك بعد
الضحك في الخارج وليس
زيد الضاحك في الذهن
لاتغاير هنا في الموضوع
والمحمول ولا في النسبة
غير التفاوت في نفس النسبة
فان الحكم في احديهما بالايجاب وفي
الاخرى بسلب الايجاب
في الذهن وكذا الحمل الذاتي اذا اعتبر
مخصوصه مع الحمل العرضي المعتبر بخصوصه
كقولك الجزئي جزئي اي هو محمول الذاتي
والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فانهما
صادقان لاختلاف

سميت القضية معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لا بد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه
بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع
لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في
نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم
اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة
المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد
في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فيجاز
كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين
زيد كاتب ولا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلاكاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين
بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند
الخلو عنهما بان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل
ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط
باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالماء المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين
كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا
خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان
لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس ومشروط
في الانواع باتحاد الجنس قالوا الاتضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس
واحد وانما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين
تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان
الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكالخير والشر ولا يصح القول بان لا
تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم
الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشر هو عدم الخير وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد
نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا
او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين
منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب خل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من
الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول و
الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان
جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود

قوله كما يقال لا عادل ولا جائر اقول العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام فان اريد بالجور الظلم فالمظلم لا عادل ولا جائر لكن لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل الا يراد بالتوسط انتفاء الامرين وان اريد به ما يعم اشتراكهما وهو الشائع في علم الاخلاق لم يكن الخلو عن العدل والجور في الموضوع القابل وفيه نظر والحق ان المراد بالعدل والجور الملكتين وح لا اشكال في الخلو عنهما لاجل الدين دوتسني

قوله والسواد والبياض ضدان اقول فيه تحقيق المقام ان السواد والبياض اخرجا عن الجنس القريب الذي لا يكون له ضد الى النوع الاخير الذي يكون له ضد عند هم فيكون التضاد عن جنس بعيد

مغايرا لوجود الآخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا لوجود الآخر انما هو باعتبار العقل
فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما
هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه
نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما متضادان
مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء لمفهومها كما مر من مثال
عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان
فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من
معنى وجود الطبايع في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان
هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم
يبين احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض **الفصل الثالث في العلة**
والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا
التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من
العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله
وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج
اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة
لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية
المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة
بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان
يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق ههنا
فالصواب في الجواب ان يقال لا نم ان صورة السيف تحصل في الخشب واما ان يكون الشيء به بالقوة
كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يحصل الاجسام من المادة والصورة
الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان
العلتان المهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتخصان باسم علة
المهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما منه
منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة
الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون المهية و
المادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله
غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية
الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني

قوله
لانا نقول
الصورة السيفية المعينة
اقول حاصل السؤال ان انواع
الصورة السيفية علة صورية لنوع السيف
مع تخلف نوع السيف عنه في الخشب لصورة تلك
[illegible]
في الجواب ان
نوع الصورة المذكورة
انما هو علة صورية لما هو اعم من نوع
السيف وما يشاركه كالسيف الخشبي فما هو معلول
اعني ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه واما العلة الصورية
لنوع السيف فهو اخص من نوع الصورة
المذكورة كما تبين في توجيه عبارة
الشرح واعلم ان هذا
الجواب بعد
تسليم ان صورة السيف هو نوع الشكل او غيره مما يوجد
في الخشب اما لو قيل صورته ما هو مبدء الاثار المختصة
به وذلك لا يوجد في الخشب اندفع
السؤال من غير كلفة
ملا جلال
ره

واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود قلها اعني
الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجودهما الذهني والخارجي ويتم
جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة
امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في
البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لائق لا بد من اعتبار امكان المعلول
مع العلة فالتركيب لازم لا انا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان
لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه
مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري و
المادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة
للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط
امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزء من علته التامة والجزء
لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح
اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج
اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام
الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة
العقل وان تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا اشكال
في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم
في الموجود ولا يسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط
عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود
مسافر يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فعبر عنه بذلك فيسبق
الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان
مدخلية الشيء في وجود اخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب
ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه
معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل
في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت
كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة
للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج

قوله
اقول فيه نظر
اقول معنى كلام المجيب
ان المراد من العلة ما يحتاج الممكن
في وجوده اليه فالاحتياج والامكان وما
يساويهما موجودة اذ لا مشروع عنا عند هذا
السطر فيشاور الذهن من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء
[illegible]
الاحاد
على اي علة كثيرة
وان لم يكن علة واحدة فلا
يلزم منه ان لا توقف المعلول على كل
واحد من تلك الاحاد بتوقف واحد على جميعها
فتوقفات متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة
اثنين من افراد علة لافراد واحد اصلا والا لزم
منه كون الشيء عين الكثير من اجاد
علة ولا محذور فيه حينئذ
واقع في جميع
المركبات انما الخ كونه عين احد افراد واحد من علة
هو الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه واما ما يلزم من الاعتداد
في القسم من اعتبار الوحدة الحرجة لجميع الاقسام
فغير تام على خلافه خصوصا في شد
تقسيم الهيئة الى الواحد
والكثير جان
ان مجموع القسمين اهما واحد في القسم الاخير فلا

على المعلول

عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان
القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل با
لفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من
تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول فما منه ولا ما
لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام
ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما
ذكر انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة
الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا
ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل
والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من جعل القسمة وجعل هذه المذكورات
شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه و
الثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا منه ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو
الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزء عقليا وهو الجنس
والفصل او جزء خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود
الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال لعلة
الهيئة جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض فالفاعل مبدء التاثير وعند وجوده
بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره و
يسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان
اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا
وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا
هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها الكوني من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا يخلو
منه ترجح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة
واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول
عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يقال وجود
المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستعقبا له لانا نقول انما
وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان

ان الغاية جزء للعلة الفاعلية وليس كذلك

اما ان يكون
وجوده موقوفا عليه اقول
ح البشر بما في المعدات التي
لا يجب اجتماعها مع المعلول ولا انتفاؤها
معه اذ يصدق بعينها ان المعلول يتوقف على وجوده
فقط فان قلت انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط و
انتفاؤها لا يوجب انتفاءه فلا يكون شرطا قلت من اعتبار
يكون حكم الفاعل على المستفهم للايراد عليه
اورده عليه بقوله وانت خبير ملا جلال الدين الدواني
المستقلة

نور

كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجيح بلا مرجح لا يق وجوده مقارنا لوجود فاعله ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان مح بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محالا ويجب تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية مم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منهما في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المص يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال بجواز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يق وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المع بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المع لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المع على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز

قوله الا سبيل الى امتناع الاول الا لو امتنع بعد تمامها الى ان ينقضي زمان فيوجد لم يكن الفرض علة تامة علة تامة لتوقف المعلول على امر اخر كانقضاء الزمان او ما يقارنه ط اجلال وال قوله من تقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن اقول اي بالامكان العام المقيد بعدم الوجود فان وجود الفاعل يجامع وجود المعلول هل لبني لا ايق من يقول ان وجوب تقدم العلة بالزمان لا تام العلة كما مر لا اجلال وقوله ثلث لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب اقول لا نقول ان الوجوب مفهوم عبارة المص يدل على عدم الوجوب بل انما نقول ان الامكان العام لا يلزم منه عدم الوجوب بل انما يستوقف على امر اخر فلا يكون المعلول الا حال انعدام المعد حال وجود المعلول اي استمرار وجوده بعد المعد لجواز ان لا يوجد بل يجب بقاء المعلول بعد المعد لكن يكون بقاؤه بعده على ان وجب بقاؤه لا يستلزم وجوب بقائه بعده لكما مر والمص لم يقل وان جاز في المعد وجود المعلول بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لانه في وجوب وجوب وجوده بعده و اما لانا نيا فبعد التنزل عن هذا وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا المعد البعيد بالتعريف ليجب انعدام البعيد ليحصل القريب وجواز اجتماع القريب مع المعلول فحكم بحث ملا اجلال ل ره

قوله ان جاز في المعد وجود المعلول بعده لم يكن صحيحا ملا اجلال

قوله نعم لو قيل يجب وجود المعلول اقول

فيه بحث اما اولا فلان وجوب وجود المعلول بعد المعد لا يستلزم وجوب بقائه بعده لكما مر والمص لم يقل وان جاز في المعد وجود المعلول بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لانه في وجوب وجوب وجوده بعده و اما لانا نيا فبعد التنزل عن هذا

قوله ان جاز في المعد وجود المعلول بعده لم يكن صحيحا ملا اجلال

قوله نعم لو قيل يجب وجود المعلول اقول

فيه بحث اما اولا فلان وجوب وجود المعلول بعد المعد لا يستلزم وجوب بقائه بعده لكما مر والمص لم يقل وان جاز في المعد وجود المعلول بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لانه في وجوب وجوب وجوده بعده و اما لانا نيا فبعد التنزل عن هذا

ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه
واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى
ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما
ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة
والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان
المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل
الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل
الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا
يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليتين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان
يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون تاثيره المشروط بخصوصية
الاخر تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد
العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد
علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد
باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا
يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها
تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا
ثم فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق
الذي هو اثر العلة الاولى لا يبقى فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار
وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت
العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان اخر لزم استمرار

وجود المع وصار باقيا وذلك لاينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي ان انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لايكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لايهمنا كونها مستقلة اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لابعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لابعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودهما فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذا ما يقال لاشك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لايجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرط يتم بها العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذا النار لمجاورتها الماء تعدها لتقبل السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدء الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لايكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته هذا غير مصدريته ذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لايمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو

قوله

واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودهما هذا الشق بما ذكره من استلزام اعادة المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة وظاهر ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة فلا يتم النقض بك لا يتم دليله في نفسه ايضا اذ له ان يمنع ان توقف على احديهما بخصوصها يستلزم امتناع وجوده بدونها وذلك لانه لو اعتبر في التوقف ان لا يكون وجود الموقوف الا بسبب وجود الموقوف عليه لم يكن قولهم لا يجوز وجود المعلول بدون علته بعلة اخرى من الف مدرجة اذ محصله ان ما لا يكون وجود المعلول بدونه لا يكون وجود المعلول بدونه بل لا معنى للتوقف الا الا المقتضي للشاخ الذي هو مدلول الفاء التعقيبية اعني الاستتباع و امتناع استتباع سببين معينين لشيء واحد على سبيل التعاقب او التبادل غير بين بل يحتاج الى الدليل وقد انتهى نظر المستدل الى بطلان الاول بما ذكره من السبب واما الثاني فلم يتم عنده عليه دليل فاندفع عنه هذا الايراد نعم يبقى بعض المناقشات في دليله فلا يخلو فان تصور ان لا يكون فيه تعدد اصلا الا ترى ان الحكماء يعترفون بان المبدء الاول مختار مع انه لا يصدر عنه عندهم اولا الا الواحد لعدم تعدد الجهات فيه وكون الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل المختار ثم ان استدلال وقوع احد الضدين غير مؤثر في المقصود وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه كما لا يخفى جلال

وحده مصدرا والمفد بخلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية
المصدرية حتى يثبت واجب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن
الواحد الحقيقي شيء مصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه
او خارج عنه معلول له لما مر انفا وننقل الكلام الى مصدريته لها حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك
شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا الشيء واحد وهو مناف
لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فتستغني عن المصدر
قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية
مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا
فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب
ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة
قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى ويكون
العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك ليضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية
ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل ربط امر مخصوص له ارتباط
وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره ويصحح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى
المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته
بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا
يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احدهما لا
اقل خارجا معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات
خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع
غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع
كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا
ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها
لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية مع
معلول آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في
الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لا يقال اثبات المط
ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار
لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء
واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال
من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه

فوله وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري الخ
خبيرا به
لا فرق بين الخارجي
والاعتباري في ان الاثر
بما يجب بنفس الامر يستدعي
ان ان المصدرية امر اعتباري فلا يمنع
نقطاعه بانقطاع الاعتبار طاجلال
بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه
اقول الحصر ان يقول المتغايران
انما هما المصدران
الاضافيان
واما المعنى الذي
ذكرتم انه هو
المصدر بالحقيقة
وهو الامر الحقيقي
فلا نم تغايره بل هو
اول المسئلة اليس
الكلام الذي ان مصدر
الامرين يجوز ان يكون
واحدا فقولكم لو تحقق
المعلول تحقق مصدريتان
متغايرتان بعد تفسير المصدرية
بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر
يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول
الصادر من مصدر واحد تحقق
مصدران متغايران وهو تم بحسب
هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تعالى
وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماته
عين ذاته ولم يريدوا به كون كل منها
عين حقيقة مراده تعالى ان ذاته تعالى
باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولواحقها
علم وباعتبار انه مبدء الممكنات قدرة و
باعتبار انه كاف في التخصيص ارادة من غير
ان يستلزم تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون
المصدريتان عين ذات بهذا المعنى فلا يلزم
محذور والتحقيق سيجيء طاجلال قوله واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة اقول
سياق الكلام انه منع للمقدمة القائلة بانه
لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول لا يكون
لها تلك
الخصوصية مع غيره وحاصله انه يجوز ان يكون تلك
تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان
اذ حاصله منع مغايرة المصدريتين ويرد عليه
ان المذكور في جواب النقض في قوة
المنع اذ النقض ايضا فايراد
المنع في مقابل المذكور في
جوابه غير موجه
طاجلال

ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فقد نوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم تكن متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا لما راينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء وراينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو راينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كاوب مثلا كان مصدرا لاولا لبس آلا ان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور آ هو لا صدور آ لا صدور لا آ اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة الاخر والاخر معلولا له بوسط او غير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهرا لانها ليست عللا مستقلة بل شروطا وجهيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدءا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور اقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمصنف في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه اخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته

قوله والجواب ان نقيض صدور آ لا صدور لا آ اقول صدور لا آ ليس صدور آ هو لا صدور آ فاذا اتصف بصدور لا آ فقد اتصف بلا صدور آ فاذا كان له جهتان جاز ان يكون متصفا من جهة بصدور آ ومن جهة اخرى بلا صدوره من غير تناقض واما اذا لم يكن له الا جهة واحدة لم يصح ان يتصف بالمتناقضين لما لزم التناقض لتقييده ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يكون واجبا من جهة واحدة قال الكاتب بعد ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يلزم اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل هنا الجهتيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا وان اراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الجهتيات وبالدوام ما قيد بعموم ما فح نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الجهتيات اما اذا اتحد الجهتيات فلا يكون صدقهما معا وذلك ظاهر وعند هذا يظهر اندفاع تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في التحصيل استدل على هذا المطلب بانه قد تقرر انه ان لم يجب صدور الشيء عن موجد لا يصدر عنه فان صدر عن آ ح من حيث يجب صدور آ ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ح من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث يجب صدور ب عنه يصدر ليس ب فلا يكون اذا صدر عنه آ واجبا وان لزم من وجوب صدور آ وجوب صدور ب من حيث ان لا يجب صدور ب واجبا من جهة وجوب صدور آ فهو في الكلام الاول بعد ما سبق تذكر ملا جلال

ثم من الجائز ان يصدر عن ب بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الشيء اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ب بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن و بتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا عددنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التأثير الى شيء اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ ان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المع الى علة ما وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب قف بان ما ذكر من احتياج المع الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احديهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء

قوله ان قلت لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة اقول فيه بحث لانه لا يلزم من لو توقف على كل واحد منهما لو توقف على المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة الا ترى ان الله تعالى كل من اجزاء العلة التامة موقوف عليه وليس بمجموع لكنه ان اريد ثم يتوقف على كل منهما لو توقف على المجموع ورد عليه بعد اباء اللفظ عنه انا لا نسلم ارادة التوقف على الكل الافرادي بل نمنع امتناع تعدد العلة المستقلة الذي هو محل النزاع و الجواب انه اذا توقف المعلول على علتين واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول وبذلك يصدق المعلول وهو انه لا يكون شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه او لا لانه يجوز ان يكون المتوقف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول فلا تعدد في العلة كما مر فان قيل قد قررتم فيما سبق خلاف ذلك حيث منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منها شرطا فلا تعدد في العلة وحصر الجواب بالجلي على تقدير العلل على معلول واحد قلنا هذا مبني على ما استقر رأي من انه اذا تحقق احد العلل تعين احتياج المعلول اليه بخصوصه فالمقصود ان على التقدير ان العلة يجب ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون منشأ التوقف على خصوصها ذات المعلول بل يجوز ان يكون منشأ العلة كما سيجيء لا جلال الدين دوا في

وبتوسط ب د خامس

عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احديهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا ان
تخالف الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف المع على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات
المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان
بعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيكون احتياجه
الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارداتا على سبيل البدل اما ابتداء او
على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة ح دون
التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا
استغناء عنها ايضا لانها انما يكونان للموجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها
واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما والطبايع لا وجود لها في
الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان
الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون له
علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من ثوان المعقولات
اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث
يعرف بالتدبر وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء
علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية
اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المع علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان
وهذا هو الذي بنى له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على بطلان التسلسل فكانه يدعي بداهته كما ذهب
اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على
علته المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
بل بالذات فح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا
مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان
معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء
المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا
نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر
المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه ح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين
الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعني
الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة بكيفية التغاير الامكاني
اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان

والجواز

والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون ما نحن بصدده ابطالا اذ كلامنا في بطلان الدور ولا دور الا
مع اتحاد الجهة ليس شيء لأن الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد
تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه لا من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا
صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشاء
احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشاء الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الأرموي
بانه ان اراد بالأفتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الأفتقار بهذا المعنى من
الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين
وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد
بالأفتقار امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم
بعينه اذ نقول ح ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى
الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من
تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة
والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت
اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة
بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى في له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه و
موقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال
انه لو كان يتوقف علة العلة لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف
الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة
للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علة القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون
شيئان مهيتهما كل منهما علة لوجود الاخر ومهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لأن العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة
قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون
مهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد
ان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس فيما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه

ولا يتاتى في معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منهما اي من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب او لا فتوجد
وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول
ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود

بالفاء
فلا يصح قولنا المصحح
بالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا عليه والاول
بالنسبة الى العلة المتقدم وبالنسبة الى المعلول المتاخر وان اراد بالعلة
كونه متقدما فان التقدم والتاخر يتاخر الى المعلول لا يصح قولنا بالنسبة الى العلة كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول
الاول اثبات الامر الزائد الذي هو الترتب حتى يندفع الشبهة الثانية من
الكلام ولا يتاتى مدار التفقي على ان التالي الذي يدعي بطلانه هو تقدم
الشيء على نفسه او على الشيء لا تقدم الشيء على
علة حتى يتاتى ان يقال المتاخر غير ما
ذكره الرد في الجزء لا ما يقول
فيلزم اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على العلة اذ لا دخل له في
المقام بل يكفي ان يقال لو كان شيء علة لعليته لزم كونه علة
لنفسه ولا دخل لاثبات المعنى المصحح للفاء
في اثبات الملازمة اصلا
حتى يتاتى اورد ما
شبهة بلا جلا
ل

علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها
يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة
وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق و
عليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك
جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد
متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم تفصل منها تلك الاحاد اي
نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا
فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور
ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة
لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض
بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
فقد يكون لعدم التناهي وايضا المح لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه
منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا
ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه مح وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه
وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند
القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه انما كان
المجموع محالا لان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي
ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما
هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن
لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق
فيهما وسيصرح المصنف بذلك في مبحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى
اجتماعها في الوجود والترتب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها
ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا
فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى
الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا
ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء

الثالث

١٣٦

قوله
اقول من يجوز
ذهاب سلسلة الممكنات
الى اقول هذا انما يرد على ما قرره
في توجيه كلام المتن واما على ما تقرره فلا ورود
له وتحقيقه موقوف على مقدمة هي ان الشيء الممتنع
جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وهو ظ وبعد
تمهيدها نقول لو ذهب سلسلة الممكنات
الى غير نهاية لم يمتنع
عدم تلك
السلسلة
باسرها لان
امتناع عدمها
بالاسر ليس لذاتها
ولا لاستلزام عدمها
عدم الواجب لذاته
وهو ظ ولا لاستلزامه
عدم الواجب بالغير لان
الواجب بالغير يمتنع عدمه
على هذا الفرض لان كل
واحد من احادها ممكن بعلته
وفي ضمن انتفاء جميع السلسلة
او انتفاء جميعها غير ممتنع وان
لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من
جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم
يجب وجوده والسر في ذلك ان
الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير
وجود علته لا على سبيل فاذا قدر انتفائه
مع علته ولم يجب في سلسلة العلة الى الواجب
بالذات لم يلزم محذور اصلا ولا يكفي انطباق
عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان
قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه انه على
هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل
واحد منها ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع
فلا يجب وجوده وانما يستحيل على هذا التقدير عدم كل
منها مع وجود علته لا مستقلا فتامل
قوله واجيب عن الاول بدعوى
الضرورة اقول لما
كان
قول المعترض لا نم لزوم تساويهما بان ذلك كما يكون
[illegible]
قوله وان الناقصة يلزمها الانقطاع اقول اي على
تقدير تطبيق الاحاد بالاحاد فلا يرد ان هذه
دعوى على المقدمات السابقة
في اثبات التناهي فلا يجدي
منه [illegible]

الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك يتوهم التطبيق بين جماعتين ممتدتين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرفا احد الحبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد له في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا ممكنة سواء كان بينها ترتب او لا ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احد النسبتين على الاخرى من حيث السبق برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نفرض المعروض المحض من المسلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد التي هو فرد على الفرض الاول ونجعلها على التقدير الثاني متحدا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون علته متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتأخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وبانقطاع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلة ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلاخطا

قوله
اقول وقوع كل
واحد اقول فيه نظر اذ للخصم ان
يمنع امكان وقوع كل واحد من احاد المتناهية
بازاء واحد من احاد التامة ولسنده بان ذلك الوقوع
ان كان في الذهن فيتوقف على وجودها فيه
مفصلة وان كان في الخارج
فيتوقف على الترتب
ولا يجدي
الفتح و
السنة بل لا
بد من اثبات
المقدمة الممنوعة
واذكره الخصم من
جواز ان يقع احاد
كثيرة من احديهما بازاء
واحد من الاخرى لان مراده
انجاز العقل الذي هو الكامل
فان عرضه دفع جريان الدليل
في هذه الصورة بمنع بعض مقدماته
فهو هنا مانع بكيفية احتمال الدفع
دفع في اخر الدليل بل اتاتم لعا
سلمت الامكان الذاتي فيق لو كا
الامور الغير الامور الغير المتناهية الغير المترتبة
ممكنا لامكن وقوع كل واحد بسلسلتين بازاء
واحد من الاخرى لكن فيه في الاخر الدليل
ولكن يمنع الملازمة والصواب في الايراد
الجواب ما فرغنا سمعك للاعلاك دوانى

اجزائه في الموجود معلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه
الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فوجوده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه
وهو ايضا لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه
ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج الى
ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر انفا ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزء من اجزاء السلسلة
ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا لتوارد علتان على معلول واحد شخصي
وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها الى غير النهاية هف
وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية
وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة
كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب
من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا نم
وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء
السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو نم لجواز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة
القائلة بان كل جزء محتاج الى علة فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها يوجدها لا ينافي
استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بمعاونتها في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان
العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل
جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاء
شيئا فشيئا كالخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة
التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول
اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها
او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول
المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب
الزمان ولا يلزم التقدم ولا التأخر وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة
المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه
او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض

المتاخر

المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير وتارة بما بعد المع الأول فانه جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفس جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى النهاية فان قبل ما بعد المع المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المع المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الأخير في ايجابها فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ثم ان الجزء الذي هو ما قبل المع الأخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة العلة عبر علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل واحد منها بعلته وقولهم انها ممكن مجرد عبارة فهل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال الخ فان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجها اخر لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلومية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجب اللزوم ان كل علة في السلسلة وهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو متع في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجب اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون متساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يؤخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة

فقد وعلى اصل الدليل منع اخر اقول لا يخفى على من له ادنى سلكة انه كما ان
الممكن الواحد
يحتاج الى علة واحدة كذلك
الممكنات المتكثرة يحتاج الى علل متكثرة
وان كان واحد من الاحاد معايرا للسلسلة باسرها كيف
السلسلة باسرها كثير ومتعدد وداخل فيه كل واحد من
الاحاد وليس كل من الاحاد كذلك فالجملة
مفتقرة الى علة هي مجموع علل
الاحاد وهو غير
علة كل
واحد منها
لما ان الجملة
غير كل واحد و
ذلك بين لا سترة
به نعم يرد ان المجموع
علل الاحاد وهو لعينه
ما هو المعلول الاخير
الا غير النهاية بان السلسلة
المتبدائية ما قبله بواسطة
واسطة علة للمعلول الاخير
وكذا الجميع تلك السلسلة
التي يشتمل عليها السلسلة المتبدائية
فما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك
الاحاد لا علل قوله قولكم انه
ممكن مجرد عبارة اقول انت تعلم انه كما
ان الممكن يفتقر الى علة كذلك يفتقر الممكنات
الى علل وح يصح التردد في ان علل تلك
الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة وداخلة
فيها او خارجة وكان الشق توهم ان ذلك التردد
مبني على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك ولا
في كلام القائل الذي اعترض عليه ما يوهم ذلك فلا علل
قوله وما يقال ان وجودات الاحاد اقول هذا الكلام خال
عن التحصيل لان مغايرة المجموع لكل واحد واحد من اجزائه البديهية
كما سبق كيف لا وكل واحد داخل ولا يصدق عليه انه
الاحاد فلا جلال قوله فحينئذ ان يكون مقدما على
قوله اقول لان المراد بالمؤثر في قوله لان
المؤثر في المجموع المؤثر المستقل على
الاطلاق ما سبق والسلم
الطبع
يقتضي تقدمه اثبات المؤثر المستقل على ابطال كونه جزءا او عينا جلال
الاولى اعني الجملة
التي يقع زيادة الالوف
تجميع السلسلة فاذا اخذ جزءا
لكن وتكون جزءا ثم تفرض
الاحاد ولا يلزم الخلاف
لعدم الاحاد بعد عدم الا
وكذا لا يلزم من
وقوع هذه الجملة في احد الطرفين فان فيما يطبق عدة الالوف
على الاحاد ليظهر انتقال الزيادة الى جانب اللانهاية
فلت كان رجوعا الى ما كان التطبيق
بعينه فتامل جلال
دوانى

التي تقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي
التسلسل هف وان كانت التسلسل غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيأتي الكلام
اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين الحاصرين هما
طرفا التسلسل والمقطع الذي هو مبدء الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض
واذا تناهت عدة الالوف تناهت التسلسل لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من تلك العدة من
الالوف والمتألفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان
الجملة التي هي مبدء الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين
طرفي التسلسل ومبدأ عدة الالوف تقع في جانب المتناهي فتكون متناهية ضرورة وهي اضعاف عدة الا
لوف ثمانمائة وسبعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي التسلسل لتناهي اجزائها عدة
واحادا على ما مر وردّ بمنع المقدمة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت
من خواص التناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما
اما متساويان او متفاوتان وتكافي النسبتان اي العلية والمعلولية ولعل المراد بهما ههنا العلية والمعلولية مطلقا
لا الفاعلية والمفعولية على ما سيقع في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية في معروض
وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية
في معروض وجودي وهذا معنى تكافيهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية في
معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى
تكافيهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية
كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت انه تأثير
الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان
المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه
ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجود
علة فاعلية للعدمي الا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف قوله مردود بانه
يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب لا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي
وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة
اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول
قد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون
الملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجدة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا
ولو سلم يجوز ان يكون علة واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون معلولا ايضا موجود الوجود علة لجواز ان
يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما

قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له ونوا
على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلوا
على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان
يكون نسبة الفعل والتعرية بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب
اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المفعول والقابل له لا
يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه اراد ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره
وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع
معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد القابل وحده لا
يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا
فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من غير فاعل
بخلاف القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة
والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك
الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب
انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين
هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا في ذاته
الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته ومهيته يجب ان يكون مهيته مخالفة
لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في شخصه
لا في نوعه ومهيته جاز ان يتفقا في المهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب
اذا كان شيء علة فاعلية لاخر وكان هذا الشيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون
ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة
واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا
فرضت علتيهما لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر والا لم يتناه الاشخاص
يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته ومهيته علة لاخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لاخر منها
لاشتماله على تلك المهية ويلزم لا تناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم
ان يكون كل شخص علة لاخر دائما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية
العنصرية علة لذلك الشخص الاخر المعلول فرضا ولا استغنائه عنه بغيره دليل اخر على ان العناصر ليست
علل ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة
كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هف وفيه نظر
لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بمهيته وحقيقته لا ان يكون العلة هي المهية بحيث لا يكون

لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم
تقدم دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن
ان يفرض متقدما على شخص اخر منها ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان تكون متقدمة بالذات
على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان
التقدم والتاخر بحسب نفس الامر مم ولتكافؤهما دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر تكافى شخصا
اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للاخر و
يرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انهما مبنيان على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب المهية
وهو مم ولبقاء احدهما مع صاحبه دليل اخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص
اخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير
التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليختص به
الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او
المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية
ويليه شوق وينبعث عن ذلك التصور ويتشبث الى شوق نحو طلب وانما ينبعث عن ادراك الملائمة
في الشيء اللذيذ والنافع اذا كان مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة و
انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة و
يدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان
الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب
وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي
الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات
المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من
وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا
المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كان كليا لا يكون الا كليا واما تصور هذا
السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على
مثل هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه
فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله
في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادته بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك

قوله
ويرد عليه
اي على الدليلين الاول
يمكن ان يقال مراد المص انه
ليس الشخص من جهة العناصر
المشتركة بينه وبين سائر الافراد علة لشخص
اخر وهو الحكم بعدم المشاركات الجنسية والنوعية والا
يتوقف على التساوي اشخاص العناصر في المهية
النوعية فتدبر ملا جلال
قوله ويدل على مغايرته للشوق
اقول لم يعرف
الشوق
الذي هو
مقسم الشهوة
والغضب فلم
بان الشهوة
مفقودة في الدواء
البشع وقال الاستاد المحقق قدس
سره في اوائل حواشي
التجريد ان الشهوة ميل
جبلي غير مقدور للعبد كالارادة وكذا النفرة حالة
جبلية غير مقدورة بخلاف
المراد فقد يشتهي الانسان
ما لا يريده بل يكرهه كالمنافيات
المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا
يشتهيه من تنفر عنه كشرب الدواء
المر عند المريض ولذلك قالوا ارادة
المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها
وكراهة الطاعات الشاقة يؤاخذ
عليها دون النفرة انتهى وكلام الشارح
مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة
الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة
والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا
وقد صرح بذلك بهمنيار وفي هذا المقام بحث
نفيس حررناه في شرح الهياكل فليرجع اليه
ملا جلال

الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادة بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله حدا آخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة منصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان التسابق علة للاحق كان ايضا محالا لان التسابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون التسابق من هذه التخيلات علة للتسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى آخرها يعني ان التسابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض الاول يقتضي تصورات غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي لا تتناهى شأنه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون حينئذ التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسيأتي تحقيق ذلك وبيانه ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدء المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك

قوله
بيان ذلك
ان المتحرك على مسافة
اقول فيه بحث اذ لا توقف
للارادة الكلية على تخيل المسافة بل يكفي
فيها التعقل وقطع المسافة لا يتوقف على
ادراك كل المسافة اولا على سبيل التفصيل لجواز ان يدرك
اولا جزء منها فيقطعه ثم جزءا آخر وهكذا او لهذا
الاخير دفع وجه آخر يكون في كل
فقد ذلك الجزء المتصور تمام
المسافة المتصور
وبذلك
يحصل الغرض
من هذا الكلام
وجواب السابق
تصور المسافة
الارادة المتعلقة
بها ثم سبقت منه
التصورات المتعلقة
لجزء جزء والارادة
الجزئية الباقية طاهر جلال
قوله ثم التسلسل ان كان دفعة
فهو محال اقول في هذا الترديد
خلل لان المراد بالدفعة ان
كان معيتها بالذات فالبحث
لا يختص لان الكلام في العلل
ان كان المراد معيتها بالزمان
فلا تقابل بينها وبين التسلسل الآتي
اذ تلك المعية لازمة على التقدير
الثاني ايضا طاهر جلال
قوله مع ذهوله عن الحدود الواقعة اقول
لا يخفى على من راجع وجدانه ان المتحرك
بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئا
فشيئا ولذلك اذا اغشيه الظلمة فلم يدرك
الطريق وقف عن السير فكان الحركة مستمرة
على سبيل التدريج لكنا لا ادراك مستمر على
هذا المنهج واستمرار تصور المسافة على هذا النهج
لا يستلزم ادراك الحدود المفروضة فيها اذ الحركة
الواحدة المتصلة يستدعي ادراكا واحدا مستمرا
على سبيل التدريج نعم اذا تعدد الحركات كما في
الخطوات المتعاقبة كان هناك تصورات متعددة
لمسافات متعددة لكن لما صار تلك التصورات
ملكة للنفس يصدر عنها بسهولة من غير تعمل في نسبته
الامر فيتوهم انه لم يدركها او يتخيل ادراكها ومن
البين ان الادراك شيء والادراك الآخر
ادراك شيء آخر وانحفاظ ذلك
الادراك شيء آخر
طاهر جلال

حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل
جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما
اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب باطل فالكل ساقط وتلك القاعدة مثبتة ويشترط في صدق
التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض
المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد
الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك
كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع اخر بالقياس اليه والشمس
لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بانه ان اراد بوساطة المادة توقف
الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف
فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد بها ان لوضعها مدخلا
في تاثيرها فذلك ممنوع فان المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير ولم لا يجوز ان
يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره
وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا فان النفس
الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فاثر يحصل لها بواسطتها اعراض بمناسبة
كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية
ذوات اوضاع وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد
وهو تاثير ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله التناهي
معطوفا على قوله الوضع والظ من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على
الوضع لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم التناهي ولعل المراد
في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق
التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم
التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة
او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية
لا يوصف بلا تناهي اثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب احد
تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية الكمية فاذا
وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي واللاتناهي
بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة
او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك
لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني

بطلان

قوله والظ من هذا العطف اقول مفهوم هذا العطف هو توقف صدق التاثير على التناهي لا توقف نفس التاثير ومن البين ان التاثير اعم من التاثير المتناهي وصدق العام الذاتي على الشيء بتوسط صدق الخاص كما تقرر في موضعه فالتاثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التاثير المتناهي اذ المراد بها معنوي والمطلق ذاتي بالنسبة الى المقيد ولعل المصنف انما اتخم لفظ الصدق لهذا المعنى والا كان المتعين ان يقول يشترط في التاثير بدون لفظ الصدق فتامل

بطلان اللاتناهي في الشدة لأن القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في زمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة والمقدمة خلافه واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا لاستلزامه محالا آخر لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدء يتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدء عرض التناهي قالوا لا شك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقصور بمعنى انه كلما كان الجسم كان تحريك القاسر له اضعف لكونه معاوقة ومقاومة اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسما من مبدء معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدء بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها منجزة بنحو بينا واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك الجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدء معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميتهما ويؤيد الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانهم مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور آثار لا تتناهى حاذا يمكن كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها

وذلك الآثار وردت بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية ولو بسببا واحدا لم يصدر منها

قوله
فانهم لما استدلوا
على وجوب تناهيها اقول من
البين ان الزيادة من الجانب المتناهي لا
يستلزم التناهي من الجانب الآخر فلا يحتاج في
الاستدلال بمجرد الازدياد في جانب المستقبل اي الاستدلال
نعم اذا شك في ابطاله بالتطبيق ليظهر انتقال
الزيادة الى جانب الماضي اجابوا
عنه بان ليس لها وجود
وهذا مختار
وجهين
احدهما ان يجيز
منع الجريان التطبيقي
بناء على انه لا يجري
في الموجودة معا وح
يرد عليه ان التطبيق
العقلي لا يتوقف على
الوجود الخارجي والثاني
ان يكون منعا لتحقق الجزء
في مادة النقض بان يقال
برهان التطبيق ان لا يوجد الامور
المترتبة الغير المتناهية وهو متحقق
في الحوادث الغير المتناهية فانها غير
موجودة فلا يرد النقض بها وح ينبغي
النظر في ان مقتضى البرهان عدم وجودها
مجتمعة او عدم وجودها مطلقا ولو على سبيل
التعاقب وربما يفسد الكلام بعد ذلك فظهر
انه لا حاجة لهم الى نفي الزيادة مطلقا في الامور الغير
الموجودة في الخارج وانه يمكن التزامه نعم الزيادة
في الخارج تتوقف على الوجود في الخارج ولا يتوقف
البرهان على ذلك بل على مطلق الزيادة ولا يمكن الكلام
هنا علاك

كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد
فضلا عن قضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ان يدمن كونها قوية على تحريك الكل
فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة
والنقصان ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا
القبح من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية
ويكون لنهايتها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى
ولو سلم ان لها مبدء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة
الاصغر اسرع في القسرية وابطاء في الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي
التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانا اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون
زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني
يقع التفاوت في المدة اذ لقائل ان يقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت
بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير
اكثر من عدة حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير
ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين
بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز
ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور
لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة
حركات جسم غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركات الواقعة في
اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب
العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور بط لان كل مدة فهو امر متصل
في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما
انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور
وكذا ما يقال من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان يستلزم
زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدة لم يجز ان يكون
بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاء ذلك عددا مع انه فرض غير
متناه عددا تطابق لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين
بالسرعة والبطوء وذلك ثم ثم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس

مهما هذا يقوى على ترتيب واحد منها ابتداء من وحدة متعينة
وان سلمنا فاذا كان الجسم الاقوى على ترتيب واحد
غير متناه فكذلك على خلط من تراتيب
مختلفة منها فقد يقوى على
ترتيب غير
متناه
بين كل
ملا جلال
قوله فلم لا يجوز
ان يكون التفاوت
اقول سيجيء انه
اذا فرض تحريك غير
متناه اسرع من حركة
الاكثر في القوة القسرية
او ابطائها في الطبيعية لا
لا يلزم الخلف وهو مساواة
الجزء الكل في التحريك لانهما وان
استويا في الزمان فهما مختلفان
بالسرعة والبطوء فلا يلزم انتفاء
التفاوت بالكلية وهو المحذور لانتفاء
التفاوت في المدة فقط اذا فعلم وما
ذكره الشيخ من انه لا يحتاج في هذا البرهان
الى وجود هذه الامور بل يكفي فيه التقدير كما سبق
تقريره انه دفع ذلك وتظائره فتامل ملا جلال
قوله واجيب بان التفاوت في السرعة والبطوء
اقول تحقيقه ان زمانهما واحد والتفاوت في العدة
واقع ولا يلزم من ذلك تناهيهما بحسب العدة كما في
دورات الفلك الاعظم وفلك الثوابت فانها غير
متناهية في العدة والمدة مع التفاوت بينهما في العدة ملا جلال

كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدء العدة ومنتهاها و

اما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم

الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا

والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاون فيه منقسمة بانقسام ذلك

الجسم على التشابه كالطابع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك

الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر

تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاونات

يقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاونات الحاصلة

في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذا برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في

قوة قاسرة لجسم حالة وادكونا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاون لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك

لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاونتي

طبيعتهما والتفاوت بين المعاونتين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقداري

الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى

الجسمانية تاثيرا واما القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا

البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات

يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء قابل لمحله وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة

الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او

بالعكس والاول بطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا

معا فبقي كون الصورة علة فلا يخلو اما ان تكون علة مستقلة وذلك بطلان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى

متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة

علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء اخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض

على ما قالوا بانا لا نسلم ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس

احدهما علة للاخر ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم

فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد واحد او حدود بالمقدار وتلك

الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهي متاخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر

عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك

الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما الا ترى لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا

لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل

الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول ايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه مما قطعا لان

الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لأن وجود ذات في نفسها متقدم على احوالها التي من
جملتها حلول شيء اخر فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين
باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا حين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا
وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلية لموجود خارجي كما ادعوا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة قد تزول عن
الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك
بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز
بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الانفصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعله قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا
يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما
المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدله والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى
يخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في
تقومها بها بقف قائم بدعائم متعاقبة بزوال واحدة منها وقيام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان
الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور حينئذ كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة
او غير معينة قلنا انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك
التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة
امورا كلية لا يتصور استعادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص
والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم
للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة
المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل
ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر
بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى
المحل عن غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه منع ظ اذ
لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل اذ في
والا يلزم الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد
لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان
القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون
قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعد قبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن

هو قرب القبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالية وأعلم ان ما نقلناه
عن الحكماء في هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمتكلمين لما كان منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب
لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بمهيتها
اى بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بعقلها
يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي صدر عن الفاعل معلولة في وجودها لا
للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر
بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير
فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اى الغاية ثابتة لكل قاصد اى لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل
انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مبادئ اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدء القريب لقوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدء الذي
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورته في
النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فانتهى اليه الحركة وهو الوصول الى
المنتهى هو غاية للقوة المحركة الحيوانية وليس لها غاية غير ذلك وهو اى الوصول الى المنتهى قد يكون غاية
للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول
ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه و
انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل
في نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان و
لا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء
الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غاية القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول
الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اى وان حصل
غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدء هو التفكر او عادة ان كان المبدء هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدء هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المرضى او
عبث وجزاف ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات لحكماء
قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك
الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا
شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى للاسباب الاتفاقية غايات ما يتادى اليه الفعل ان كان
تاديته دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديته مساويا
او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان
الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التاتي كان التاتي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما

يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادى فلم يكن ههنا سبب تفاقى ولا غاية اتفاقية
والجواب ان ليس كل ما هو معتبر فى تحقق التادى بالفعل جزء من المؤدى فان انتفاء المانع واستعداد القابل
معتبر فيه مع انه ليس شئ منهما جزء منه فالمؤدى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا لاقترانه
به او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقى وما يتادى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر فى ذلك السبب
مع جميع الجهات المعتبرة فى تاديته كان سببا ذاتيا للمسبب الذى هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان يحفر موضعا
فضل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديته الى الكنز دائما ولا اكثريا ولا جزما كان سببا اتفاقيا و
كان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه فى موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع
سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية
او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسائط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية كصورها
والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعى وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل والصورة بالنسبة
الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور
المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صورة اعضائها الآلية والغائية كمجموع شرى المتاع
ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة
الى الحركة حال حصول الجسم فى مكانه الطبيعى والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او
بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعى والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية
والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب بعد حصوله وايضا كل واحد منها
اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية
كهذه النطفة وكذا فى سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة
حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شئ بما هو علة حقيقة
الشئ اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثانى اقتران شئ فاعل للمعلول
كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشئ المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى
البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التى فى البدن عن
تبريده فلنا ازالة المانع عن برودته بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التى فى البدن اعنى التبريد
ينسب بالعرض الى ما يقترنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ
مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقترنها اعنى الخشب ما هو ذا مع صفة
البياض علة مادية عرضية والصور العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية
كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل
منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هى التى يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذى هو جنس

البناء

للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذا في سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة
كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل
وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء
واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث الثاني من المبادي العرضية
لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان
الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم
الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق
بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي
لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال
في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه
اي في وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك الماهية اذ لا
مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها والسبب
الماهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تتميان بعلة الماهية والاخريان اعني الفاعلية و
الغائية تتميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السوا
فاتصاف كل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع ما
توهم بعض الفاضلين من ان العدم اولى بالاعراض الثابتة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي
في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب وجه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى
به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية
لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يودي
الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف
كالحركة المؤدية الى التخوم التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى
فوق المؤدية الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد
الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد
كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل
العرضية ما هو معد يعني ان جعل
العلل الفاعلية العرضية
تكون علة معدة
ذاتية
بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة
معدة ذاتية لحصول البرودة
تم المقصد الاول

المقصد الثاني

الاول في الجواهر

في الجواهر والاعراض وفيه فصول ثلثة قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان
وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض وقدم
من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل
باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها
من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايده هذا
بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا
في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص التابع
وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع و
هو الجوهر خرج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن قالوا وكان اذا جعل
المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر هو الموجود لا في موضوع
ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما
مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو
العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا
لجوهر اخر وهو المادة اولا وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع خزازة فالاولى ان يقال او
غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم
الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة
او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر
المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر جسماني يكون مركبا من جوهرين
يكون احدهما حالا في الاخر مقوما له ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان
يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون و
هو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا او لا جزء
منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا او لا جزء منه وهو العقل او
جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص قد ظهر مما ذكر ان الموضوع
اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة

وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد مر ان العرض
هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين
الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه و
يصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة و
البطوء وليس يصدق كل ما هو محل فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق
على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على
وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقول منهما اشتراكه عرضي اختلف العلماء فان الجوهر
هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته
من الاعراض واحتج المص على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على
وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة و
الصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض
وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض
جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما عرفها انه يكون بين الثبوت لذلك الشيء وتقدم ان ذاتي الشيء انما
يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا يعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها
الماهية بالكنه بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن
ماهيتها وهكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا نحتاج
فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقولان على ما تحتهما من الانواع
بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى
من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وقد بانا لا نم اختلاف
انواعها في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير
صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك على ما هو ذاتي له يكون ذاتيا لجميع ما تحته
من الامور التي يقع عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر
العرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر
مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع
ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك في ان هذين المفهومين انما ثبتا للموصوفين بهما
ملحوظين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع
النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي
لا يكون جنسا لانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما اشتراكه عرضي اشارة الى ان هذا الوجه

انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يحملان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه
الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض
بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المص لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر و
العرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدلوا
به في الشهود على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما
لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد
مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن
عوارض الوجود الذهني وظ انهما ايضا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر
لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون
جواهر فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية
فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم انتقار الجوهر الى الموضوع اذ
يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما
قيل من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض خاص بجوهر اخر مقوم لذلك
الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقايق المحصلة
النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا
لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين
في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم
التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من التضاد العدم وقد يطلق التضاد
على البعض باعتبار اخر قد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا
بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرون اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك
اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقي من ان التضاد للجوهر فاذا خلق الله الاجسام
باسرها ففيه ان المعقول من التضاد ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون
وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد
سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد
الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لانه يلزم
ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الهوية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان
اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الاخر
فلو كان امتيازه بلازم التدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ

لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه واحدا بالفرض واما بهيئة
المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك باطل على ما مر آنفا والجواب انا نختار ان امتيازهما
بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث
التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف
العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام
عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم
بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في اثنينيته عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة
وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما
والتالي باطل فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار
بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة
والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم
هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التأليف عرض موجود
قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تألف جسم من اجزاء كثيرة قام عدة بكل جزءين
متجاورين منها تأليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من
رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التأليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك
بينهما بل بكل واحدة منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه
مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يجعل الصعوبة الانفكاك
الى القائم الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما ايضا واما الثاني فلانه لو قام باكثر
من جزءين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو
جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزءين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التأليف
بين الجزءين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض
الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة
المحيطة بسطح والحيوة بينية متجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو
ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما
بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب آخر من قول
ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك
انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع
اي اجزاء يصح ان يوجد في كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى
اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل

وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا لان
انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية
يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما ينفرض في جزء آخر من محله واما
المحل به فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان
حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان
كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وذلك
باطل وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في
ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى
اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم كما كان حل فيه من حيث ذاته
المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويقع حلوله فيه حلولا
سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله
فيه حلولا غير سريانيا واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط
في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة
في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقع في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول
في المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء
المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا
يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بديهية
ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول ان البديهية
لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في الاول
ان يشغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا مجسم مخروط
مستديرين مثلا قطعتين من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محله الذي
هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل
لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة
تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها لا يقال هذه
الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست
من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها
الكون بعد ان لم يكن كالمعنى يحدث في التشخص بعد ان لم يكن اعم والموضوع من جملة المشخصات اي العرض
يحتاج في تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه
في تشخصه وهو مستغنى عنه في الوجود اما لانه مكتفى عنه بموجده او لان التشخص مفتقر الى الوجود

فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل
في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نم استغنائه عنه
في الوجود قوله لانه مكتفي عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع
فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج
اعم من الاستفادة وايضا قوله لان للتشخص مفتقر الى الوجود ثم فانهما متلازمان من غير افتقار
لاحدهما الى الاخر الثاني ان تشخص العرض ليس بماهيته ولا بلوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه
ولا بما يحل فيه والا لدار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون حالا فيه و
لا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا
مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر
وترجع اخر الامر الى المحل ايضا للدور والتسلسل اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل
العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا
التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة
او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله
لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلوله ما حل فيه
بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على
حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل
الى على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا
وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات
العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى
موضوع متشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا
خارجيا فان العرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى
العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات
متعددة كل واحد منها لذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل الآخر
بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون التشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات و
ان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما
قام على امتناع توارد ها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان
الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز
المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز معين فلو
انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا لتوحاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احوال

ذلك الجسم موضوعا لها ولا فرق في ذلك بين عرض وعرض وبقاء
المادة لا دخل له في ذلك وقولهم مادة الشيء عاملة لصفاته ليس
معناه
انها موضوعة
لها بل معناه انها حاملة
لاستعدادها فافهم وذلك عرف
موضوعه من جبر ان يكون محتاجا في الوجود الى الموضوع
او حاجة العرض الى الموضوع سبب للكون فيه و
الحاجة الى الشيء في الوجود ليس للكون فيه كما اشرنا اليه وتحاصله
ان للعرض حاجة الى الموضوع هي سبب لكونه فيه والمسئلة ان تلك
الحاجة لا يمكن ان يكون حاجة في اصل الوجود والا لكان كل حاجة في الوجود
سببا للكون المحتاج في المحتاج اليه فتامل

اعنى التحيز لا فى وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى بحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما فى العرض

لانا نقول باى طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج فى وجوده ولا فى تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده الا فى حيز مما كان العرض لا يتصور وجوده المشخص الا فى موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج فى تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم فى العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه فى عرضيته التى هى من لوازمه او فى غيرها من اللوازم لا فى وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه فى ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المتشخص قد يفارق مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا فى وجوده ولا فى تشخصه الى مكان معين وجوابه ان دليلهم فى الحيز ممنوع فان دليلهم فى الحيز يتقدح باختيار ان تشخص الجسم بماهيته واما عن المنع فبان المراد بالتشخص عرض مكتنف بالشخص او امور متعلقة بها يحصل منها فى الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك فى بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر مشخص جزئى ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئى آخر فاذا انتفى ذلك الجزئى الذى حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص وايضا اختلف فى ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه يمتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحال الى محل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان اولا فى الحركة وبتوسطها يحلان فى الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان فى السطح الحال فى الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عدمى ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطوء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطوء ليسا تخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات وهما من الاعتباريات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة المعينة فى زمان اقل او اكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هنا عرض هو الحركة واخر هو السرعة والبطوء واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له فى التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشئ تابعا له فى التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثانى انه لو قام عرض بعرض

قوله
فانا نشاهد
ان الجسم المتشخص آه فان
قيل بعض الاجسام لا يصح عليه
الانتقال من التحيز وبالجملة لا يتصور انتقال
بعض الاجسام مع تشخصه فلا يتم الكلية قلت المكان
عرضت بامارات من جملتها صحة انتقال الجسم عنه نظرا الى مجرد
النسبة المكانية ثم ان
الدور الذى ادعاه المستدل هو دور
المتقدم فالمنع المذكور ان كان منعا للزوم هذا الدور كما هو الظاهر فهو
تسليم
لا يتم
المبالغة فانه
لا يتوقف
بالعرض الاول
تخلل العدم
فقد وجد
ان الحال قد يفتقر الى محل بتوسط
الحال وهذا الوجه احتجاجا لمذهب
مذهب الحكماء اما
الاول
فلكونه نفيا لكون العرض موضوعا للعرض واما الثانى فلا مغايرة لمذهب
المتكلمين
حيث انهم يقولون
وجود اعراض يقول الحكماء
بقيامها باعراض اخر والمص يقول
بوجودها لكن لا يقول بقيامها بالاعراض بل بحال تلك
الاعراض بسبب قيامها بتلك الحال فهو من هذه الحيثية اى
من حيث انه قول بوجود تلك الاعراض يناسب مذهب المتكلمين من حيث
كونه قولا بنفى موضوعية العرض يشارك مذهب المتكلمين فى ذلك
قوله فما يقوم به العرض آه كون معنى القيام
الطبيعى فى التحيز لا يقتضى سوى
كون التحيز تابعا للتابع
بالعرض فيجب
ان يكون هناك ما يكون التحيز تابعا له بالذات اذ ما بالعرض يجب ان ينتهى
الى ما بالذات سواء كان بتوسط او بغير توسط فاما كون التحيز تابعا
بالذات لما هو محل فرسب للتابع فليس بلازم كما لا يخفى

ما تشخصه وصدوره عنه واتصافه
بوجود
حيث كان موجودا
الشيخ صرح بان الله تعالى يجوز ان يكون
فيها اذا كان انقلاب

فلابد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض
الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه حق بان يكون
محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا
لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول
تابعا والثاني متبوعا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم الجسم
بالمكان ويحققه امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به ولئن التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط
الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه
غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز وقد اشترط قيامه بالجوهر تبعا له بالجوهر وهو اشتراط
الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر
به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته
ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص كما
فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض تبعا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء
للحركة ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتحيز به بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة
لكن لا بالاستقلال يريد به ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة و
ارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم واردوا بالقبول الامكان يعني
يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما
لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب
مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول
وزيد فيه في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد
مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يدخل ح ما فصل اجزائه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد
الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد الثلثة يكونها على الوجه المذكور
لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا
الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني كمية المتصلة
في الجهات الثلث خرج به فقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب
وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسمن مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام
فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء
بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة
فيه بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية و
هو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل

خلاف للفرض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء ثلثة
كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا
تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن
ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزءين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط و
الا لم يتساويا والحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر
فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل
واحد من الجزءين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة
باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانه محال لا يقال هذا المحال لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى
وحده بل منه مع فرض عدم من تركب المسافة من اجزاء وتر ومن تحرك جزءين على السواء فيلزم استحالة
المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض
اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا
قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة على التبادل يعني لو
فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على
التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد
ان يتحاذيا بالضم وموضع المحاذات لا بد ان يكون بين الجزءين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا
بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين
بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط
الاخر فيلزم انقسام الجزءين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من
التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب هذا المذهب
مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه من تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز
الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد
من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزء واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان
تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزء واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى
الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك بشيء منها اقل من جزء لزم ما
وان تحرك كل واحد منها جزء واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية
لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضم وان سكن الجزء الذي يلي الابعد
حين تحرك الابعد جزء لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى
على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى
الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك على مثال

دوائر

مركبا من الصورة الجسمية والجزء الذي لا يتجزى ويحيزه بواسطة الصورة
الجسمية
فان قلت
فرد ثلثة كانت او سبعة
او خمسة لا فائدة في هذا التعميم اذ
عند الوصول الى ما يليان الوسط ترجع الى
المركب من ثلثة فتدبر وكذلك فيما يأتي ع ق
قوله
وفرضنا الخ ان منع امكان وجود الجزء على الانفراد لغرض مخرج
يوضع بهما على الطرفين ويحركا على الوجه المذكور وقد يمنع امكان
نزول
الخمس
المربع يتساوى من
بعيد دائرة وليس المراد بالمتساوي
ان لم يتلاق ظواهرهما بل يتلاقيا في بواطنهما
ح بانه يرد محذور الشق الثاني وهو الانقسام
فلا لزم ان يكون مسافة ح فذ لو التزموا كون دوائر
المركز ازيد لم يلزم ذلك ولعلهم لم يلتزموه لاستبعاد امكان
دورة الاقرب قبل دورة الابعد وذلك اقرب
الى تكذيب الحس من التفكك
لا يخفى مكابرة
وفتح ع ق

دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الاجزاء التي
يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي وفيما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا
سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد صارت في هذه المدة
ربعا من الدور فمن حركة الشمس قطعا وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخ اما ان يتحرك
الفرس جزء واحدا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان
المسافة التي قطعها اعني ربع الدور زائد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام
الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس
بالتكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركة الشمس على حركاته
فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى
متحركا لكنا لا نحس سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط
المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان الخط
على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على
الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت
بواطنها فيلزم ان تكون مساقة ظاهرها كمساقة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى
كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه
عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدوائر محيطا
بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقى
ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق
قد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطئ في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس
وليست بدائرة حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس
به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم
ادراكه دالا على عدمه كما في ذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في
محيط الدائرة متجاوزا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على
عدمه وفيه قول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان
مساويا او اكبر فكيف ترى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار
التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد
التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة جمهور تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام
الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم

الخ

المط وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل
انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث
ذاته المنقسمة بل من حيث هو منتهاه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن
الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد
بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق
احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال
موجودة فيه بتمامها بل يكون الموجودة احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت
الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين
اذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي
والمستقبل من الحركة معدومان قلت لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا
يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال
والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن
موجودا في الحال والماضي من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها
ان الان المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا
لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر
بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف
واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها
ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيهما نفي الزمان مطلقا قوله
لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم
من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في
الحال او في المستقبل والاخيران ظاهرا البطلان وكذا الاول وكذا لزم ان يكون للزمان زمان اخر
ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول
ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس موجودا اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه
اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة
كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في

قوله فان الماضي من الحركة فان قلت لا شك ان المراد من الحركة ههنا الحركة القطعية
لانها
المنقسمة
في امتداد المسافة
المنقسمة بالمضي والاستقبال
بخلاف التوسطية فانها لا تنقسم في
امتداد المسافة وما يتصف بشيء منهما اصلا
والحركة القطعية لا وجود لها في الخارج فكيف يتصف جزؤها
موجودة في الماضي او في المستقبل قلت اتصافها بالماضي والمستقبل
لا يستلزم وجودها في الخارج اذ المتصف بالمضي والاستقبال من الزمان

[illegible]

فلا نسلم في اخذ وجوده في الدليل ومنعه في الجواب قلت يصح
كما
بل انطباق
الحركة الغير المنقسمة على
المسافة يوجب الجزء في المسافة
وانطباقها على المسافة انما يكون لو كانت موجودة
في الخارج ووجودها في الخارج انما يلزم من وجود الان الذي
هو ظرف لها وقد مر ما فيه فان قيل ان اريد بالحركة الحركة
بمعنى القطع فقولك ان الحركة لها وجود ممنوع بل انها امر موهوم مرتسم
في الخيال من اختلاف نسبة المتحرك الى حدود المسافة وان
اريد بالحركة الحركة بمعنى التوسط فوجودها مسلم و
كذا عدم انقسامها ولكنها ليست
منطبقة على المسافة قلنا
نختار الاول و
نقول
المراد الوجود الخيالي فان قلت هي باعتبار الوجود في الذات فكيف

[illegible]

شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يكن
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا
وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا
وجود لهما ايضا وح يسقط الجواب المذكور ان ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة
في الان الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة
في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يلزم من هذه الحركة
الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى
اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن
موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على
ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالتحرك
من جزء من اجزاء المسافة الى جزء منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء
الاول وهو باطل لانه ح لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه ح قد انتهت
الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب
بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في
الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كون الاول في مكان الثاني
فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في
المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الان الثاني فلم يلزم من
تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في
الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجزء منه الا انه لزمه ذلك
من حيث لا يدري فانه لما وقف على ان تناهي الجزء ولم يقدر على نفيها سيما ما يتعلق بالرد
بطلان حكم الحس كتمكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية
لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات
التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا
يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزائه غير قابلة للانقسام فقد
وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عندهم
النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده
جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا محالة

لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر لا اجسام حيث صرح بان كلا من
ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما
يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا متقسما
في الجهات الثلث متقاطعا امتدادا تدعى زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه
ويلتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر
الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر غير
متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا وسيجئ ايضا ان النظام
يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها
طويلا عريضا عميقا لتداخل الجواهر تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل المثالا
يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا يبقى في الجسم اجزاء
غير متداخلة ففرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير المتداخلة
لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء
الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل
فلا يفيده عدم تناهيها ويفتقر في التعميم الى التناسب يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل
جسم هذا الجسم لحجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث لحجم متناه لتناهي الابعاد
واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه يجب ازدياد الاجزاء بازدياد الحجم فيكون نسبة
الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي
هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة
الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بان يجوز
ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فح لا يوجد مثلها
في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض
موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام
بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لتلازم انقسام
بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة

قوله
ودمن
يجائز ان يكون
الى قوله دون الاعداد
التناسب بين المقادير اي ادها
على نسبة واحدة الاول الى الثاني والثالث
الى الرابع هو كونها بحيث اذا اخذ اي اضعاف اكن ما لا
نهاية لها للاول والثالث من وتيه المرات والثاني والرابع
متساوية امرات كانت الاولان معا ابدا اما زائدين على الاخرين او
ناقصين منها واما مساويين لهما وانما يقع في التناسب ثلثة عدد
فصاعدا وذلك
عدد التناسب يجوز
ان يكون بين
الثاني والثالث نسبة واحدة الاول الى
الثاني والثالث الى الرابع كونها بحيث يكون الاول
او اجزاء بعينها وانت تريد الرابع اضعافا فانت اذا عرفت ذلك فاعلم ان نسبة متقدمة الى متقدمة
عدد وان كان متقدما ان نسبة متقدمة الى متقدمة قد يكون بعينها نسبة متقدمة الى متقدمة
العاشرة من كتاب الاصول وقد يكون ذلك اقل من ذلك لكن يكون لها متقدمة
قلت الى الجزء ودفعها مدودا الا يكون وقد يكون ذلك اقل من ذلك
يجوز ان يكون بين نسبة متقدمة الى متقدمة
ولما كان ازدياد الحجم لا يكون
لا محالة فلا يكون من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد
لا يكون لها عاد مشترك فانا نفرض الكلام في الاجزاء التي توجد في المقادير
الثالث وهكذا على الجزء النهاية اذ المقدار
فيصير في ذلك بخلاف
العدد فمرة
الى الواحد فثبت ان هذه النسبة اعني الصمنية انما توجد في المقادير
ان لو كانت متصلة في ذواتها قابلة للقسمة الى غير النهاية واذا
كانت غير متصلة في ذواتها بل تكون مؤلفة من الوحدات الغير
لو لم يكن كذلك لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض بالبتة
ملا عبد الرزاق اللاهيجي عليه الرحمة
اللهم صل على
محمد وال
محمد

قوله

مؤلف منها الى مؤلف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرب وبما قررنا اندفع ما قيل
من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار
لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق التسريع البطي لان التسريع
اذا قطع جزء قطع البطي ايضا جزء اذ لا اقل منه ولا تخلل للسكنات بينها لبداهة الحس ولا يخفى ان
هذا الوجه لا يحتمل ابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل
هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزم ايضا سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان
يجعل عدم لحوق التسريع البطي مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها
واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المص اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله
ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق التسريع البطي وتقريره ان المسافة المتناهية
المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه
اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما
لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق التسريع البطي اذا توسط بينهما مسافة
قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن التسريع قطعها في زمان متناه فلا
يلحق التسريع البطي قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة بحكم ان العلاف لما اورد هذا الالزام
على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها
دون بعض ولما عيره مثبتوا الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست بابعد مما
لزمكم من القول بتفكك الرحى وقد التزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم
فيحصل خط اسود من غير ان يبقى خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لعدم اختلاط الاجزاء البيض
بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المحسوسة اقل من الطفرة عنها بكثير بل لانسبتها
اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه
ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على
اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة
المتناهية المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع
ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا
من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يتخلص بان
لا يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان
يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزائه متناهية قلنا
قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير
المتناهية ولا شك ان الجسم بقبولها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن

بعد ان التناسب حيث قال لا نم ان نسبة الجم الى الجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو
لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الصورة تقتضي بطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من
الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في
نفسه لا منفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه
النظام والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل
اما في الخارج او في الذهن مفصلة وانه مح عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام
التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته فيه لذلك الجسم
المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير
متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج مح مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير
القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصوله الى
مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت
مما اختاره المحقق من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى
ثم ان القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى
الكتمي والقطعي والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى الترفاذة تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج
اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة
الخارجية وتسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا او
الوهمية ما هو بفرض التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير
سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محلهما لا بالنسبة
الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محلهما باعتبار انضمامه
بالاضافة الى غيره كمساتيين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف
عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون
مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او
يحاذي منه جسما آخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في
نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين
منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار
متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة
المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة
فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم

مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او
ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا
فق والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا
بمجرده بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع
كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز ح على الجزئين
المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج
الموافق له في الماهية من الانفكاك الواقع للاتحاد الاتصالي لجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز
القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة
اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال
الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل
في نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم البسيط الذي
يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان هيهنا مظنة
سؤال وهو ان بق يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك
لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي
يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لانحصر
نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما
قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل
عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي
للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع
وان بني على تسليم الخصم كان جدليا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في
الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج
الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد
قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان
المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي
متصل واحد ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي
ايضا الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال
في شيء اخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل
لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى
جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولا واختار المص هذا المذهب

وذهب

وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر اخر يسمى بالهيولى وربما
احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة
الفهم ووروود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا منفصل اذا طرء عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء اخر مشترك
بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان
تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقتضي
بطلانه واجاب عنه المص بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود مادة لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم
التسلسل ووجود مادة لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة
هذا هي مادة ذاك بعينها وهو ح لا يستلزم ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين
واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم
مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا
فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره
المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين عند حدوث جوهريهما المتصلين فيكون ذلك
انعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين اخرين من لا شيء وهو مع بطلانه
يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم
اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد
يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو عند
الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في حد ذاته بل بالعرض واحد بالاتصال
الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل
الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين
ليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص النعت بالمنعوت فتكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهر قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما
لانها الجسم في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل
واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شأنه ذلك وان اريد بالاتصال معنى اخر فلا نم ثبوت

بالأدلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فإن الأدلة المذكورة لا دلالة لها إلا على أن الجسم المفرد
ليس له أجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان أي زائدان على
حقيقة الجسم متواردان عليه فح لا نم أن الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وإنما ينعدم
وصفه أعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم إذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الأبعاد
الثلثة فلم يكن جسما التة لأن قابلية الأبعاد الثلثة إن لم يكن وصلا له على ما هو المشهور فلا أقل
من أن تكون لازمة له وعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسمان
آخران أقول للقائل أن يقول القابل للأبعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي أعني الكمية الثابتة
في الجهات الثلث والجسم الطبيعي إنما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم
التعليمي فالجسم إذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته أعني الجسم التعليمي الذي كان قبل
الانفصال وحدث عارضان آخران أعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية
الأبعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي عنه فهو مع الجسم التعليمي
الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون إن الهيولى مع الصورة
الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فإنهم يقولون إن الصورة
الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان أخريان
والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في
ذاته إنما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا
منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة إلى إثبات الهيولى بل نقول لا نم أن الجسم إذا
طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للأبعاد الثلثة غاية ما في الباب أنه كان قبل الانفصال قابلا واحدا
للأبعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للأبعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدة
وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون إن المادة
شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول إن الجسم شخص هو عند الوحدة
أعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة أعني الانفصال غاية الأمر أنه لا نقول إن الجسم ح شخص واحد
بل أشخاص متكثرة فإن قيل إذا كان هناك قطعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك أن كل
من المائين ح تشخص به يمتاز عن الآخر فإذا صبناهما في كوز يرفع عنهما الامتياز ويزول تشخصهما
فيعدمان بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم إن الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم
قط قلنا المجموع ذينك المائين تشخص به يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك
صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وإنما الزائل تشخص آخر به امتاز كل
من المائين عن الآخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فإن قيل زوال هذا التشخص
كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لأن كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه

التي

الذى به امتاز عن الآخر فيعدم المجموع ايضا فانعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصه الذى به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذى هو باق فى حالتى الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لتشخص كل من المائين لا لذاته الذى هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر فى تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر يطلبه اى الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعنى اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان هو اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله فى ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر اخر داخل فيه يختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعى له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التى يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا فى مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اى من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله فى مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا تقتضى الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض فى هذه الحالة اعنى حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التى لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا ان يكون حاصلا فى مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل فى وجوده من ثمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التى يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره فى حصوله فى مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التى لا يمكن ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كما صرح به المص فى شرح الاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده فى مكانه لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا فى مكان فالتاثير فى حصول جسم فى مكان من ثمة تاثير الفاعل فى وجوده وليس من الامور التى يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير فى وجود شئ بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من ثمة فرض وجود الملزوم الثانى ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة فى الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الثالث ان النقض باجزاء

العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي ربما
استقر في جزء من مكان الملء وربما استقر في جزء اخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء
البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فيها
دامت اجزاء موجودة لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان
العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا دفع له ولا يجدي نفعا تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط
يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم
يكن لها قاسر يوجبه انتقال منها الى مركز العالم والخفاف الى محيطه ولا شك ان ذلك بحسب
اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هنا لنا قول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة
ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون
ما عداه واذا عينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يحيط به
بعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل
نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة
التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها ارتفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه
الان حجر لان تقع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر الذي هو شبيه به ولو فرض انها تقطعت وتفرقت
في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض وبقيه حيث ينتهيا لتلاقيهما
ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلتقي الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب
يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شاهد هذا فلزم
من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب
المتقدمين ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع
كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم
المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
اذ ليس هو قبل جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ
لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما فخلي مع
طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره
وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي و
طبعه اقول عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان
طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا المكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا
عنهما الا على سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد
منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان

الطبيعي

الطبيعي واحدا قوله وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامع كون الجسم
مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان
المركب مكان الغالب وما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان طبيعي وراء امكنة البسائط لان
التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائط متساوية في قوة الميل
الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب
هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون لكل
اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو
اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن ايضا خرج لعدم المرجح فلا يكون
ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر
عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائط بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان
بسيط من بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا
فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل
يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط
به حد او حدود لوجود تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا
نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجا فعلتها
طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا
تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم
قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى
ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان من حيث هو وجود عند القائل بان البعد وجود المكان
من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث
هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته وهو ظ او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء
فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما
لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم ما وهو امر غريب قطعا والطبيعي منه هو الكرة
يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان
المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة

والنقض

والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز
ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور
مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة
واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل
يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب
بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد
العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم
الاختلاف فيها انتهى امكن اسناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن اسناده الى الطبايع
المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير
وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من اسناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان
يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق باذاء الجسم المطلق والمعين باذاء خصوصية
الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض من وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست بكرية لما
عليها وبينها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة
التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي
لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح
في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض
حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما
يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا
واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده
لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل
القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك ثانيها ان الافلاك
المكوكبة منها تقريبا تكون الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة
الاقدار المالئة لتلك الثقب بالموضع ايضا لان تلك الثقب موجودة في جانب من الفلك دون
الآخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة
واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة
فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت
عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الاول ثقب
او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات

مادة

قوله
فقد اختلف
الخ اشارة الى
ان هذا الوجه نقض لمقدمة
الدليل بخلاف الاول فلانه كان
نقضا للدعوى ويمكن جبر النقر الاسطوانية
الغير النافذة نقضا للدعوى ايضا وهو كالوهاد و
كذا النافذة ايضا لو فرض خروج السطح المجعول سببا عن
كونها واحدا كما هو المعتبر في الكرة وهاء النقر المستديرة فانه الباقي
الفلك من جنس الارض لكن الفلك طبيعة
طبيعة الفلك ولا من فعل طبيعة الكرية صدا وبالذات
صدا من الطبايع
بالعرض والحاصل ان فعل
طبيعة من تلك الطبايع في مادتها من جهة
امر ما ليس الا اقتضاء الكرية والتشبه
غير قال السيد المدقق فيه بحث اذ لو كان في الفلك طبايع
مختلفة بالفعل يلزم سوى المحذورات المذكورة في الشرح ان لا يكون
ذلك الفلك امرا واحدا طبيعيا لان كل ما يكون الوحدة فيه
بالفعل يكون الاجزاء بالقوة ويمكن ان يق
كيف يمكن انكار ان يكون في الفلك
اجزاء بالفعل مع
ان الشيء ويرد خارج المركز يتحركان بخلاف حركة
الجزء الحاصل
بالفعل لا ان لها وحدة طبيعية بالقوة
الظاهر فيه بالفعل نعم هذا الحكم مستلزم الوحدة الاتصالية لا الوحدة
صلة ولكن يرد هنا اشكال آخر وهو انه كيف يمكن تعلق نفس
واحدة او اتصال بالخير صورة نوعية واحدة لمجموع
جسمين منفصلين موجودين كل منهما بوجود
عليحدة وواحد بوحدة شخصية
وصيرورتهما واحدا وحدة
حقيقية عليحدة بدون
التسليم
والتحام بينهما وارتباط سوى المجاورة المحضة وهو وحدتهما الا
الاتصال

مادة

مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض
البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن
يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا
كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يحصل
بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون كل
مستديرا وبما يدفع الاول يمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة
اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هنا الصورتان نوعيتان
والثاني بان تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان
وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالثة
بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا
ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدء لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان
كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال
مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع
الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة في محل مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو
كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول من
المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم هيهنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث وربع الى غير
ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض و
يمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط
فكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في
منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل
فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما
هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا

التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه مالي له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ما يليه فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيره من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا لابعاد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر سار فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا ابطل مذهب المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران فمتى بطل واحد منهما تعين الاخر بالقهر واختار المصنف ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون مملوءا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون مملوءا وايضا فحكم الذهن بان الجسم هنا او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ومباين مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه من المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة

واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض انقسامها وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذا الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزام كون الكل ليس بالعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعد ان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان القائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس هيهنا الا شخص واحد لتعاضد مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان هيهنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخ اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان اخر فيلزم ان يكون له مكان وينتقل الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة لا الى النهاية وهو محال مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم اينيا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء منافٍ لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم

ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بيّنا ومنها ان البعد في نفسه اما ان
يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا
يحل في المادة على ما شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث
يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول ومنها
انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان و
البعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم
مخالفا بالهوية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه
بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما
من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان
هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتضادت احكام الجسم لو اتحد
في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون
المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به من ان تبدل
الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير
المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان
السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او
نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة وانما
كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات
هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا
بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به وصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف
له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظ
بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن
الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح
الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل
اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم
ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان
يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي
للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب
ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم بنوا ذلك
وانكروه حين التزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوا هنا

بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع
المحدد من حيث هو مجموع واما انصفاء المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او
تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى مكان اخر فكذلك جميع اجزاء المحدد
يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية
ليس لها نقلة من مكان الى مكان اخر لم يكن القمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والقمر بطلمه
الايرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى اخر مع ثبوت هذه
الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا
اخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح
هذا وقد قيل ان لهم ان يخصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان
فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض
لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة
هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية
الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم
بالقطع ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا
بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي
بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك فيه بالحصول يجب ان يكون
موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو
الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا
طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق
وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا
حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا
الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف
ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان ما لم فيجب ان
يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا
جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة
كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم
حفرة عميقة فقد نقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا زق لما
المملو منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له
كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله

ومنها ان المتمكن ما لا يكون منطبق عليه كما مر انفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من
المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح
لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو
فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد تدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى
كونه ما لا يمانه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظ ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه
في داخل المكان بدليل ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل
القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان
عما يشغله وعليه المص والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء
والا تساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوقة اقل بنسبة زمانيهما الخ المانع
بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق
واللازم باطل بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان
ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملأ ولا محالة يكون في
زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في هواء ارق قواما
من الملأ الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملأ الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى
زمان حركة الملأ الغليظ اي يكون معاوقة الملأ الرقيق عشر معاوقة الملأ الغليظ فيلزم ان يكون
زمان الحركة في الملأ الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم
يكن السرعة والبطؤ الا عن قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان
حركة ذي المعاوق اعني التي في الملأ الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض
عليه بانا لا نم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملأ وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب
الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام ان على نسبة زمانيه
الخلاء والملأ وعدم الانتهاء نم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا
توجد بدونه ويقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو
سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملأ على وجه لا يوجد تلك
النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن
اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الى اخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية
واقول لا يخ اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملأ في زمان او لا يمكن فان امكن فلو
بعض من زمان الحركة في الملأ الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي
كتسع ساعات بازاء معاوقة الملأ الغليظ فزمان حركة الملأ الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان
يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذا الفرض ان معاوقته عشر

معاوقة الملأ الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقة عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملأ
الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان حاصله
ان الخلأ ممكن اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه
مع فرض الحركات الثلاث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور ايضا ممكن يساوي زمانا في نفي المعاوق وعدم المعاوق وانه محال قطعا فالخلأ ممكن و
اذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملأ لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احد
تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلأ على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف
ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتأخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستدعيهما واحدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان
نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها و
يختلف زمان الحركة تبعا لانضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المحال المذكور والمصنف
مهد للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطؤ لانها لا محالة
تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور
وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بان تتخيل ملائمة حد منها وينبعث عنها
الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت
في تحديدها من السرعة والبطؤ الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها
بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها انما تحصل الحركة في غير
زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحددها وكذلك القاسر لا تفاوت
فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان
المفروض اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود
الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من
الاجسام فبحسب اختلاف رقة وغلظ كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطؤ واما
غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي
ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما
مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة
والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلأ وتارة على وجود معاوق داخلي
فاثبتوا مبدء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب

عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان

وبسبب السرعة والبطؤ شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفرقة

غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي

زمانا لانها لو وجدت لا معه حدا من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع

اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع

حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المعترض يحقق الدليل

باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تلك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة

والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة

عن السرعة والبطؤ ثم يضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي

شيئا فينتج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها

تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا

وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة

دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا

المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه ملما في التحقيق

وعالما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه

انه مبني الدليل وبابطاله يهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما المنع في ان قوله وكل

القاسر لا تتفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تتفاوت

فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا تتفاوت الحركة من جهة القاسر في سرعة وبطؤ في تلك الصور

الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي حدا

من الزمان وهذا ما من السرعة والبطؤ وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك

الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر

الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت في سرعة و

ابطاء فذلك ظ البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك لقابل الحركة اعني الجسم المتحرك لا تتفاوت

فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في

اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل القول ان ذلك

الامر الاخر هو الميل قال المعترض في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة و

البطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما

تختلفان بالاضافة العارضة اما فما هو سريع بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى اخر

ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئا لا يقبل

الشدة

الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور
حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امر ان يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم
ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج
الاجزاء او انتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال
الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك
في تاثيره فلا نم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة
الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا
الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ويتسارع في الحركة بحسب
تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان
ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم
لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه
عنها كالطير اذا اسقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية
على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من
الاسراع والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق
خارجي ايضا وذلك يتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع
يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك
لكن نقول احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي
فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل
للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر انفا وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدء الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني
قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وظ ان الاستدلال على هذا المط لا يمكن بالحركة
الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع
الخلاء وتارة على وجود مبدء الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معنا
ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان فنقول ان الجواب الصحيح عن اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من
الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك
الزمان وهو باط لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة
حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين الزماني
هو الحد المعين من السرعة والبطؤ وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة

تجويزه

واحدهما

والابطاء

تجويزه

في الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزء موجود في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود اذ بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وفي البرهان ذلك اي بيان امكان وقوعها الا بالتوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كان الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاينية الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد بالاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا تكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد واحد فتكون خطا او في امتدادين اخرين فتكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا و بالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل الجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى الجهات تقوم بالجسم الاخر او حركة الجسم الاخر الى الجهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه من مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل عند تبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعافهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا اذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر انفا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وتحت وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق

مثلا

عبد له

وسفل

قوله التبدل في جهتي الفوق والسفل اقول فان قلت على هذا التقدير ايضا لا يتبدل لان الفوق محيطه والسفل مركزه وخروج المحدد عن مكانه فرضا لا يستلزم تبدل محيطه بمركزه قلت على هذا الفرض ينتقل النقطة التي كانت سفلا الى محل المحيط وينتقل المحيط الى محل تلك النقطة وذلك هو المراد بالتبدل فافهم قوله بانها مقصودة بالحركة الخ اشارة فيه بحث لان الاشارة الحسية قد يقع الى المعدوم كالنقطة التي هي سفل ايضا جهة السفل وهي نقطة المركز ليس موجودا بالفعل لان النقطة لا يوجد الا بالقوة على ما تقرر عندهم والجواب ان الاشارة الحسية لا تقع الا على الموجود بذاته او لا يتعرض في موجود بذاته كالاجزاء الحقيقية والنهايات الفرضية والمراد بالموجود المذكور في الدليل والدعوى ما يشمل القسمين ويفهم من وجود الجهة هذا القدر فافهم قوله للحصول في مكان يليها او القرب منها وهذا شايع جدا فان قولك هذا الجسم واقع في جهة الفوق وذلك الجسم في جهة التحت ليس المراد منه انه واقع في نفس الجهة بل المراد ما ذكرنا فلا يرد عليه ما اورده الشارح على ان الامر في امثال ذلك هين جدا فافهم عبد الرزاق حاصله انه لا حاجة الى ان يكون لتلك الحركة اجزاء موجودة بالفعل وذلك لان جزء الحركة وان لم يكن موجودا بالفعل من حيث انه جزء الحركة لكن ذاته موجودة بعين وجود الكل لو جد في الجزء المفروض من الزمان من حيث انه جزء الزمان الموجود من حيث الذات لوجود الكل فهذا هو الذي يمكن ان يبين ان نفس وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكنة بحسب نفس الامر وما يعلم منه ان المتحرك [illegible] الفوق وهذا الجسم في جهة التحت قال في الكلمات والاجوبة الجهات هي التي تحصل في الجهة لا بمعنى الحصول في عاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي للاجسام الثابتة للاجلال

كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالقوة فكان الاشكال الوارد على انفعال
الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الآخر ليس
الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة
التي للمادة المنفعلة في فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى
في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان
يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان
تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المحقق هيهنا
ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة
الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما
تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة
فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغير العبارة عبارة عن انعدام
تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة
بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصفة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود
كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدء على تلك العناصر ويقال ان الفاعل هو الصورة و
المنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة انفعالية معدة لفعلها والمعد يجوز
انعدامه عند تاثير العلة في محلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة
للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا و
كون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل و
انفعال تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان
اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها فكيفيتها فيستحيل الى كيفية قريبة من
الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيتولد تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين
الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو الكيفية لا نفسها فان الحرارة
مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان
يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد يكسر سورة برودته وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل
بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارته قال فاذا كان كذلك
فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من
الالزام على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكسار ان معا فلانه لا يمتنع بقاء

الكاسرين حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يق يستحيل ان يصير المستحيل كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تنكسر سورة ضدها على ما بيناه من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان لم لا ارم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسارين وجود المؤثر حال وجود الاثر معدومتين ايضا في تلك الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب ههنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يق الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول لخ يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في اخر طبيعيات الشفاء لكن قوما في قرب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك الى ان تخلع بها صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليست صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج بل هو كون وفساد لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المتخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان لم يرهنا لك استحالة في الكيفيات وتوسط بينهما مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم يتم دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا يهبط عن الاثير بل يتكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع الموهومة

قوله
واما على
الخ تقرير الحجة هو ان
الكيفية التي بسببها المزاج يفعل نفس
الانعدام فانها تفعل نفس الحرارة وفعل البرودة
وفعل الرطوبة وفعل اليبوسة ولو كانت كيفية بسيطة
لم يمكن ان يفعل افعالا مختلفة من يجب ان يكون الكيفية
مركبة من الكيفيات يفعل بقدر حصة
كل كيفية فعلها لكونها مزاجا
يستلزم تشابها
على حصص
من الكيفيات
المتضادة و
اشتمالها على
الكيفيات يستلزم
كون محلها مركبة من
محال لاضداد الاستحالة
كون البسيط محلا للاضداد
فكونها مزاجا على المعنى الذي
ذكرنا يستلزم بقاء الممتزجات
وان كان لم يكن الممتزجات
باقية بل يكون قد انخلعت
صورها وليست صورة واحدة
بسيطة يكون الكيفية التي فيها تبعها
ايضا كيفية بسيطة لم يمكن ان يفعل
فعل الكيفية التي بسببها المزاج بل
يكون هناك صور متعددة و
كون صورة واحدة لها كيفية غير مختلفة
الفعل فلم يكن مزاج اصلا هف فان
الكيفية التي بسببها المزاج مزاج اي تفعل
فعل الممتزجات المتضادة فلا يرد عليه الا
اعتراض الذي ذكره فان النزاع ليس في امر
لفظي اصطلاحي بل النزاع انما هو في معنى المزاج
اي يفعل فعل الممتزجات فلو كان الموجود في جميع
الامتزاجات هو الكون اي كون صورة بسيطة ذات
كيفية بسيطة لم يمكن ان يفعل فعل الممتزجات والحال
ان الموجود في جميع الامتزاجات يفعل فعل الممتزجات
المتضادة فتفطن لا عبد الرزاق اللاهيجي عليه الرحمة
لما تقرر ان الكاسر هو نفس الكيفية وهي باقية
حين الانكسار غاية الامر انه انعدم
شدته وقوته لم يلزم المحذور
نعم برودة
سيشير اليه بقوله فلنا من المستحيل ان ان ان

كاللحم والعظم والعصب والثمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها
عند ملاقاة النيران يبرز منها ما كان كافيا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا
عنه لا على انه حدث بل على انه يبرز ما كان كالماء ويمكن فيها ما كان بائنا فيصير مغلوبا وغائبا
بعد ما كان غالبا وظاهرا ولانهم قوم زعموا ان الظل ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ
من غير مغيب كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزائه دونه فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحارة وتخالطه بقرب في ان
احدهما يرى ان النار تنزل من داخل الماء والثاني يرى انها ورد عليه من خارجه وانما دعاهم
الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر والشيخ لما
فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع
القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة العناب
في ظاهر جرمها وباطنها لا يمكن بان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكون بجزء
اياها بل لو لم تكن في الغصن الا النارية الباقية بعد التجزي لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه
وجوا لا يبرز الرض والسحق ولا يدرك بالمس والنظر كيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية
التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذي
لو حصلت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد البرد مبصرة ان
هو شفاف لا يمتنع ابصره عن النفوذ فيه والاحساس الذي في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة
الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند
السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي
عند نفعها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما
قاله الاطباء واجاب عنه المصنف بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله فقد وافقوا مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى هذا المذهب الثاني بجميعه
اعني من بيننا هذا والاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر
الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس
الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين مماستين يابستين فان المحكوك منهما يحترق
بل يحترق من غير نارية وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالعبير
رقيقا متخلخلا كهواء الكير واحاج النفخ عليه ومع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة
وذلك لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة ايضا كالمختص
هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا الثاني ان المائعين
المتشابهين اذا سخنا فالزائد احدهما مستحصف مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني

متخلخل

متخلخل اى مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار ونشوفها فى
المايع لوجب ان يسخن الذى فى المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث
ان الاناء المصموم المفدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول
شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ يعتد به منه اذ المتداخل مح وليس كذلك الرابع القمقم الصياحة اذا
ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح
صيحة عظيمة هائلة ينفر عنها الدواب لحدوث التسخونة والنار فى داخلها مع امتناع دخول النار فيها
وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان لا يستدلان لان مرجعهما واحد الخامس ان الجبل
يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يتصعد بل بالطبع ينزل ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة ثم
تختلف الامزجة فى الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت
وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدانية من هذه الجهة مناسبة
للمبدء الذى هو احدى الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ
تركيبها وتقديرها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر
العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى
الاعتدال فيتفاوت محالها فى الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت القبول الفايضة عليها
كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدنى بعيدا المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة
قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل و
اكثر اثارا والحيوان اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدء
الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعنى ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان تراكيب الممكنة من العناصر
الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا
افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعنى ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة
منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على
امزجة متساوية فى الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه فى الكيفيات
المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفى افراط وتفريط اذا جاوزهما
هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين
الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعى فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه
فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل
ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه
بل ربما يكون مزاج نوع اخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال فى سائر
الكيفيات وهى اى الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة فى الممتزج ان كانت متساوية

هو

فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة
اقسام الخارج عن الحرارة في الاعتدال فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خروجه
عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في
البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية
متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا اخر منها و
طبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما امتزاج لتوقفه على حصول تلك
الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون
المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع
الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة فيحصل الامتزاج بتفاعلها نعم يندر وجود ذلك
المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من
مقتض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل
لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكانا حدث فيه
للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان
يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض البسائط وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب مم
لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا للمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا
كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلاء وايضا مختار ان مكانه
الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع
وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول
اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان
المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج
عن الاعتدال بهذا المعنى يكون كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها
في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام
المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق
بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق الاول بغلبة
غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقابله المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقابله المعتدل
الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا
المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون اخر ما ينبغي

او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج ح الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الرأي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض عليه الكاتبي في شرحه للملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين ومغلوبين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة نضربها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كل مع زيادة الاخرين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة لان الاثنين اما فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثاني من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خطأ منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب

قوله
وان حمل على الثاني
يكون جميع اقسام الخروج
غير المعتدل سبعة عشر وهو ناقص
لان كل مخلوق يوجد الفضل اللائق به بحسب نوعه
او صنفه او شخصه ضرورة والا لم يكن ذلك النوع او الصنف
او الشخص والجواب ان الاعتدال النوعي هو ان يكون النوع
متحققا في ضمن فرد قد وجد عليه الفضل اللائق بحاله
وان يصدر الافعال والآثار
المطلوبة من ذلك
النوع على
وجه الكمال و
ان ذلك
مما لا يتفق الا في
ضمن افراد قليلة من
الافراد بكمال مزاج
النوع من ذلك النوع
الى فرد اخص منه يكون
خارجا من الاعتدال
النوعي وكذا الكلام في الا
عتدال الصنفي والخارج عنه
واما الاعتدال الشخصي فقد
يتوهم انه لا يتصور الخروج عنه اذ
لا يمكن الصدور في شخص واحد ما
لم يوف عليه بالبيس بحاله على الوجه
المذكور لم يكن ذلك الفرد بل فرد آخر
والتحقيق خلاف ذلك فان الشخص وان
لم يتعدد من حيث هو شخص لكنه يتعدد من
حيث انه ذو مزاج فان الامزجة تتوارد عليه
بحسب الاسباب المختلفة فيكون المزاج المعتدل
الشخصي بما يناسب صدور الآثار المطلوبة من ذلك
الشخص على الوجه الكامل كمزاج سن الشباب فاذا
لم يكن على ذلك المزاج كمزاج سن الشيخوخة يكون خارجا
عن الاعتدال الشخصي وذلك ظاهر فلا اشكال على ما ذكره الزرقاني
قوله فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون كما ذكره
المعترض يعني ان المعترض وان اصاب في الاعتراض بعدم
انحصار الخارج عن الاعتدال في ثمانية لكنه خطأ في العدد
المنحصر حينئذ على ما عبد الرزاق
عليه الرحمة
او بالنقصان فيهما صح

ان

ان يكون مثلا ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه فرع ذلك المركب فلا يتصور خ بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث في تتمة احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الجسم وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل تتمة احكام الاجسام فق ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية لا بد لوجوب اتصاف ما فرض لرضده به عند مقابسته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان نفرض مبدء معين خطا غير متناه ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدء ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالفعل ما بلغا يعني اذا امتد عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما خ ذراعا فاذا امتد عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما خ ذراعين واذا امتد ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه قس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان تابعة على تقدير ذهابهما

قال
المصنف في الفصل
الثالث في تتمة احكام الا
جسام وهي الاحكام الثابتة للاجسام
بما هي اجسام من دون ان يختص بنوع من انواعها
وقد مر تحقيق ذلك وانه غير خارج عن هذا ولذلك قال لما
ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام والجر البحث
عنها الخ اشار الى ان المصنف في الفصل
الثاني انما هو ذكر اقسام
الاجسام وما
ذكر من الا
حكام انما هو
بالعرض بطريق
الجزاء بحث اليه
ولا يخفى ما فيه ق

قوله اي كل زاوية كان
لضلعيها نسبة الخ سواء
كان الضلعان متساويين
او لا فان ما اشتمل عليه
الضلعان اعني مقدار الزاوية
يزداد حسب ازدياد الضلع
مطلقا كما لا يخفى ق

قوله يعني اذا امتد عشرة اذرع
مثلا وكان الخ وكذا لو امتد احد
الضلعين عشرة مع كون الضلع الاخر
ذراعا مثلا وكان زيادة بعد ما بينهما
اعني مقدار الزاوية خ ذراعا مثلا فاذا
امتد الضلع الاول عشرين مع كون الضلع
الاخر بحاله كان بعد ما بينهما ذراعين لما مر
من حفظ النسبة بالمعنى الذي ذكرناه وكذا اذا
حفظ بذلك ط عبد الكريم افندي عليه الرحمة

عه التناهي

الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما ما بينهما الذى هو متناه بالفرض قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسى وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونفصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادى تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هى اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوى القسى التى هى مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا مثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط به اربع قوائم وقد قسمت هيهنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثى قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المص اعنى ضلعى زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوى الاجزاء لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احديها اعنى التى بين الضلعين ثلثى قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعنى الخط الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوى الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثى قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا واذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهى قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه ح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول لا يخفى على المتامل ان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها بمقدار ثلثى قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوى الاضلاع وحيث لم تقيد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان المسلى وهو ان نفرض خطين ينفرجان كساقى مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذراعا بهما ذراعا وبقدر ذراعا وبقدر ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسى فقول القائل الثانى واصل هذا البرهان هو البرهان الترسى محل بحث و ان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التى لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه فى شرح كلام المص ثلاثتها انما تدل على امتناع لاتناهى الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناعه فى جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم ينم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا فى ان الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا

اصل

اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان
اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما
جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات
واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة
لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في العرض
يلتبس بعضها بالبعض ولو لا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما تصح في حق من يتصفح
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب و
الاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية واجيب
عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية
وقصة ابرهيم عليه السلام جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابرهيم
كيفية عندها يستلذ من مماسة النار كما في القامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض
فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات و
ثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية
واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل
على التساوي في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال
فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد
واحد وقع فيه التقسيم كما يقال الجسم القابل للابعاد او المشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعي والتعليمي و
النظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمص
توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والمص قضت
ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة يعني انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا
وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا
بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده
مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهنا لك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم
والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا
في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما يتجدد بتجدد الامثال
وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي
بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القيمة فلا بد من القول بانه لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال
المص ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب

وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كحاجة الابتصور الا انها
كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة
اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا يحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه
ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه
وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا
عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلونين معينين
فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا
عليه ومنع القياس الاول بخلو حكمي الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين
وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا
عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان
الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي تطلب بالبرهان يفيد اليقين مستبعد جدا لانه
على تقدير انما امر لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا
في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي
اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرأى الهواء لكنه غير مرئي لخلوه
عنها ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني
الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب
وادعى الفخر في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان
بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول
لا يجوز ان يكون عرضا لانه يثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان
محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون
اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر
والطويل مرئيا فالجوهر مرئي وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية
حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن
احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها
تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان
يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهو سبق زماني حيث لا يجامع فيه السابق المسبوق
والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد
السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه بانكم ان

فان كل واحد من الحركة والسكون باعتبار الوقوع في الزمان قابل للقسمة الى اجزاء
كل واحد منها جزئي
وفرد منه وكل جزء سبب
بذلك الاعتبار مسبوق بالجزء الآخر
فكل جزء من الحركة والسكون مسبوق بجزء
الآخر بحسب الزمان وذلك هو معنى الحدوث
رجع الضمير الى ماهية الحركة والسكون من حيث نفسهما مع
قطع النظر عن تحققهما في ضمن الجزئيات فلا يصح مع الحكم بطلان الحدوث
فان حدوث ماهية الحركة والسكون وحدوث نفسهما مع قطع النظر
عن
الجزئيات

اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير فهو مم وان اردتم بها انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث مهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون مهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون المهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان مهية الحركة مركبة من امر يتقضى ومن امر يتحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي ومهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع ذلك بان مهية الحركة حاصلة في كل واحد واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة وكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات مهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية المهية بغيرها من المهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد مهية الحركة في الازل والا لوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزء وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى لو وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الاول الا وينقطع شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيجسمه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال التسلسل المساوق اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكره في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث المهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان

قوله
واجيب عنه تارة
اي واجيب اولا باقامة
البرهان على امتناع ان يكون مهية
الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان
الازلية تنافي المسبوقية من لوازم مهية الحركة وحقيقتها
لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال وتنافي
اللازم تنافي الملزوم وثانيهما ان ماهية
الحركة لو كانت قديمة موجودة
في الازل لزم
ان يكون شيء
من جزئياتها ازليا
اذ لا تحقق للكلي
الا في ضمن الجزئي
واللازم باطل لا
تفاق شرح مقاصد

قوله احدهما ان ماهية
مركبة اي المركب من امر
ينقضي ومن امر يحصل
يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها
فيلزم ان يكون لكل شخص
منها حادثا لتركب ماهيته من
المنقضي والمتحصل فيكون ذاته
المشخصة متعلقة بالمسبوقية من
المنقضي والذي هو غيره دون ماهيته
لكن قوله لم يدل دليل على ان ذلك
النوع مسبوق بالعدم مدفوع بان ماهية
النوع التي هي الانتقال او الكون الثاني كما مر
لا بد ان يكون مسبوقة بغيرها او ربما يناقش
هذا الدفع بانه لم لا يجوز ان يكون الانتقال مسبوقا
لوضع حاصل في وضع سابق وهكذا الى ما لا نهاية
فيكون ماهية الانتقال في كل فرد من افراده مسبوقة
بشيء حاصل في فرد اخر منها الى ما لا يتناهى وكذا الحال في
الكون الثاني فانه يجوز ان يكون مسبوقا بكون اخر هو ايضا
بيان وبتعاقب افراده الى ما لا نهاية لها فيكون ماهية الكون
الثاني في كل فرد من افراده مسبوقة بغيرها من الافراد سعيد
قدس سره

في بيان معنى الأزل

مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات ممتنة حادثة كانت الممتنة ايضا حادثة ثانيها طريق التطبيق
وقد عرفتها في ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء
معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ويفرض ايضا من جزء معين قبلها بمقدار امتناه
كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى آخر ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق
انما يدل على امتناع لاتناهي الامور الموجودة معا ثالثها طريق التضايف وتقريرها ان الحركة يجب
تألفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت
تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان نأخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك
الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة
بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق
غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخر
المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان
يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر و
اما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي
قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى
الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى
المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجابه
لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم
المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب
هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل
في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع
عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه
وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة
في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع
عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر
فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح
على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب لو في الوضع واعترض عليه بوجوه
احدها انا لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا
للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب

عن ذلك بان الكون اعنى حصول الجسم فى الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون
وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يتفقى عنه بتغير الدليل فيقال لو
وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى
نهاية والكل باطل بقسميه اما الملازمة فلان الجسم لا يخلو من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر
يلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثانى وهو ظ واما بطلان القسم الاول فبما
بيناه من حدوث السكون واما بطلان القسم الثانى فبطريق التطبيق والتضايف ثانيهما انا لا نسلم ان القديم
لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذى يتوقف عليه السكون القديم
يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفى صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا
كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم
بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلى لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعنى عدم المنع اما ابتداء
او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلى لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة
ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعنى العدم الواجب الذى انتهى اليه
استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى
عدم ازلى آخر ممكن من غير ان ينتهى الى عدم واجب بل ترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية
له وليس ذلك التسلسل محالا واما تناهى جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى
مح للتطبيق على ما مر فى بحث ابطال التسلسل اقول قد حققت فى ذلك البحث ان وجود ما لا يتناهى مط
ليس بمح انما المح ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية و
جزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع فى الوجود ولوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب
زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل
آخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اى بكونه سابقا على ما بعده وبكونه
لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا فى ذات واحدة واذا اعتبرنا الحوادث الماضية المتدرجة
من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين فى الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو
متصف بها على المتصف بالاخرى اى يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع
النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما فى العدد والحادث اليومى مسبوق
محض فلا بد ان يكون فى الحوادث الماضية سابق محض والا لزم عدد المسبوق بواحدة فاذن اللواحق
متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه
اعنى بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق
فى الحقيقة مع قلة مؤنة فى تحصيل جليتين كانتهما حاصلتان فى الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك

مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في

الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث

متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد

قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال

قيام الاعراض الابها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده

فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض

باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها تعريرا لدليل الاول

منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه

لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى

جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث

الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد

منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام

بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير

مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول

وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام

الوهمية في الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان

لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات

لا على ان لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم رجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها

حتى حدثت وايضا في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص

الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص

الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف

على امر اخر مختص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق

اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي كفى في وجوده هذا التعلق ايضا

قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها

لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك

التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو

حادث فننقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه وان كان حدوثه بتعلق اخر

حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه

خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد

بان

وليس في موضع الحصر ان موضع الاجسام ان التقدير ان ما ان التقدير والكان فيه

تخارج بحسب ان يكون الامر القابل له موجودا والا لا يصح كون

ذات الباري موصوفا بالعلية لكون العدم الصرف مما

يعرض له التقدير والتجزي ولو لم يكن في الخارج

كان لتوهم التقدير هناك لتوهم

التقدير فيما في السطح

المحدب

من الفلك

الاعظم من

الكاذب الوهم

فلو صح ان يقال ان

ههنا مكانا موهوما

صح ان يقال ان هناك

زمانا موهوما وليس

فليس ما عبد الرزاق

قوله لانا نقول فح يتوقف

وجوده اي لو كان الزمان

موهوما على ما زعموا لم يتوقف

حضوره على مرجح كما لا يخفى وايضا

يجوز ان يكون مرجح حضوره هو

انقضاء جزء سابق عليه ومرجح

انقضاء جزء اخر سابق على السابق وهكذا

وهذا ليس بشيء حالا لكون الزمان اعتباريا

محضا ما عبد الرزاق قوله فينقل

نظرا الى ان حدوث العالم ليس في الوقت

بحيث يستقر عليه اذ فيه ايضا فالمرجح هو كون

اول جزء الزمان وذلك قد ما عبد الرزاق

بكل طلب الترجيح بين وقوعه مقارنا للزمان وبين

وقوعه غير مقارن اي بين الوقوع مقارنا للواجب

وبين الوقوع بعده مع ان الترجيح الحاصل من العلة

العلة المستقلة نسبته الى الامرين على السواء مع ان

ظهور العالم الاجسام والامور الكائنة فيها من صورها

واعراضها حادث لكن الفضل ان ظلمة الا

ن بنية الجزئية والاعراض

القائمة بها حادثة

كما سيأتي

واما العقول والنفوس الفلكية فلم يثبت دليل وجودها

فالعالم المتيقن بوجوده باسره حادث

سن

كما سيأتي

بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى امر يختصه بوقت حدوثه قبل لو صح دليلهم هذا
للزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لان الحادث اليومي مستند الى الحوادث
الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل
هذا التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز
ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني
عن المبدء القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة
انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط
بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدء القديم ما هي مستعدة له وما سوى
العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم
ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما تتصور في المادیات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر
مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم
الجسماني تقريره الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه
الفعل والترك انما يفعل بقصد وميل لان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما
يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك
الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدء
المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب
القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث
متسابقة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان هذا التزام التسلسل في الحوادث
الذي يخالف راي المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح
الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى
سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل لاحد مقدوريه بلا مرجح مدعوما اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال
الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان
ودرعيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح
وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح من غير مرجح قالوا ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا
سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما
الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا
فهو يرجح بارادته اي مقدور شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا
كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحد الارادتين
دون الاخرى فان استند ترجيح احد هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل

في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة
لكن تعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التكثر في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان
الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه تعالى عن المنافع و
المضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان
البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا
به ناقصا في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى
لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان
الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث
له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تنفك عن الصورة فيلزم قدم
الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحق والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة
فلا نم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نم ايضا انها لا تنفك عن الصورة ولم يتم
دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق مع
المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما
كان الحركة التي هي مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نم ان الزمان موجود
حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا
فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث
السبق واقسامه **الفصل الرابع** في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان
نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد شارك الباري تعالى في التجرد ولزم
تركب ذات الباري من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو محال ففساده ظ لان المشاركة في العوارض
سيما في السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء
على وجود العقل بوجوه اربعة من تفتة بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى
والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر
سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو
اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر ايضا عنه تعالى والواحد لا
يصدر عنه امران فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته
فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احديهما هي الصادر الاول فلان كل واحد منهما
يتوقف في تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة
واما النفس فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احديهما لكانت سابقة في تاثيرها
على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابداء او بوسائط لامتناع استنادها الى

المجردة

البحث في الجواهر المجردة وبيان اقسامها

الباري تعم والا لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان تكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق لمشروط في تاثيره
بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق
لمشروط وهو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما
ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول
لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر
سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق لمشروط وهو العرض في وجوده بما فرض
لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها
هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا
لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول الاول
لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل وجد في بعض النسخ بدل قوله
والا لما انتفت قوله والا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله لمشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول
لزم ان تكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان يستند اليها ابتداء او بوسائط و
لا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا تكون هي سابقة عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر
عنه تع واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى
والاستقلال به في الصورة والنفس وبالوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور و
ذلك انا لا نم ان الباري تع واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب
له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجود الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت
امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا لتاثيره فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي
المعلول الاول ولو سلم فلا نم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي
وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فممنوع لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة
واما بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في قبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد
بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع ثم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو
اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر
ولو سلم فلا نم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من
صفات الواجب ويمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك
جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول

هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان
المتحيز بالذات المالي للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية ويتبعها في ذلك محلها وما
يحل في محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت
به بل يكون عقلا فهو المطلوب هيهنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل في التاثير لزم
استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التاثير الى
امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها
وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فتكون مستغنية
عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته
وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون النفس
الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون
موجد الجواز ان يكون واسطة فح يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته البدن
او الهيولى وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات
العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه الوضع من بعض بحسب
طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من
طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنها جايزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما سنعرف فيجوز ان يكون في طباعها
ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل
وجب ان يكون لها مبدأ فيها اذ لا مكان للميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا
فلا بد فيه من مبدء ميل طباعي ومع وجود مبدء ميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك
الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق
الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او موكب من المستقيم والمستدير يمتنع
وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة
ولما وجد فيه مبدء الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك
الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا يحركه فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي
اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه فطلب وضع وتركه
لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما
الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كانا في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس
الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك
الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادته تستلزم التشبه
بالكامل اي الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون المريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب الممتنع

لا حاجة الى نفي الجسمية وما يتبعها اذ المعترض ساق الكلام على تقدير تجرد ذلك المركب فلا حاجة الى اثبات التجرد ثم ان الظاهر ان المجرد ستحقق من الله تعالى مقارنا للمادة الغير الانفعل صالحا من النفس لما تقرر عندهم في موضعه ثم ان اعلم ان المقصود بهذا الدليل هو ذكر المقدمات التي يتوقف الى التشبه بالكامل فالتي تقدمي بيانها ق

غير مسلم بل لا بد من امكان مبدء ميل طبيعي الا بشرط عدم الميل فيه لا يقبل التحريك القسري والا لما وقف عدم الميل لانه لا يجب ثم ان

الطباع يطلق على المعنى العام اي على ما ليس بشعور وارادة وعلى ما له شعور وارادة والطبيعي يطلق على ما ليس له شعور ثم والطبيعة ايضا يطلق على مبدء الحركة مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين ثم

قوله لا يجوز ان يكون المعرفة اه لا يخفى ان طلب المحسوس انما يكون طلبا للمحسوس اذا كان الامر راجع الى الحس والا فهو طلب للمعقول بالحقيقة و طلب المحسوس الامر حسر منحصر في الجذب و الدفع فتدبر ملا عبد الرزاق

قوله اى لا نم ان طلب الخ نم هذا المنع انما يتوجه على التقرير الذى اورده اه وقد امكان المنع بان ذلك انما يكون كالا بعد العلم بالكلية ... فيلزم ايا كسى ينقطع ... وقال يورد دوام ... فتدبر ملا عبد الرزاق

قوله اى لا نم ان عدم وجوب الوضع الخ انما يتوجه على التفريع المستفاد من قول المستدل فلا يكون شيئ من من الاوضاع واجبا لشيئ من طبايع الاجزاء المفروضة فانتقلة عنه جايزة حيث فرع قوله فانتقلة عنه جايزة على ما قبله و حاصل قوله فان قلت ان هذا المنع غير مضر لنا لانا لا ندعى بقولنا فانتقلة عنه جايزة انها جايزة في نفس الامر حتى يجوز ان يقتضيه الصورة النوعية اللاحقة لجرم الفلك وضعا معينا لا يجوز التخلف عنه بل انما ادعينا به انه جايزة بالنظر الى طبايع الاجزاء ... لا يجوز ان يلحق جرم صورة نوعية عائقة عن الحركة الوضعية م ق

قوله وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة هذا المنع ليس على كون طبايع الاجزاء متحدة لانها لما كانت مفروضة لا يمكن كون طبايعها مختلفة بالضرورة بل على كون الطبيعة الواحدة لا يقتضى امورا مختلفة وهو ممنوع لان ... استلزامه

استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعها فلا استحالة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طباعها
لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها
اعنى سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر
الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما
سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقانى من الفلك لا
يقتضى طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتانى منه لا يقتضى طبيعته التحتية ولا يابى
عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبايعها يجوز ان يصير
الفوقانى تحتانيا والتحتانى فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا
يتبدل عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة وبطل ما بنيتم عليه من
امتناع العائق الخارجى وامتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم فى الدليل
ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من ميل طباعى ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحركة
المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستديرا ولها فى
القوة مخالف لها فى الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد مبدء الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز
ان يتخلف الميل عن وجود المبدء لانتفاء شرط كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم
نيل ذات المطلوب او صفته حصول اليأس ولا من يأس انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون
المطلوب او صفته امرا غيرها ان يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى المشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب
المشبه به ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات فى الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك
الاختلاف لاختلاف القوابل فى النوع او لاختلاف الكمال المشبه به فى الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم
فلا نم ان المطلوب الموصوف بصفات الكمال الغير المتناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف
بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن التمنع او علل الاقوى بالاضعف
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا
لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحتوى بعضها على بعض لا سبيل الى الاول
لان الحاوى اذا كان علة موجدة للمحوى فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوى ووجوبه كما
مر فاذا اعتبر وجود الحاوى فى مرتبة لم يكن المحوى فى تلك المرتبة ووجود ووجوب ضرورة تاخر بالذات
عن وجود ما هو علة له اعنى الحاوى بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء فى داخل الحاوى ووجود
المحوى فى داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر فى نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء
فى داخله كان مملوا بالمحوى واذا وجد المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله بل هما متلازمان فى التصور ايضا
ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء فى داخله فقد تصور وجود محوى فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء
فى داخله عين وجود المحوى فيه لشدة تقارن معنييهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا

بخلاف

يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب
في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلا يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود
المحوي كذلك هف ضرورة ان الخلا ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما
بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلا لا يلزم اذا فرض ان العلة هي
الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا
انتفى الخلا في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلا في داخله البتة فاذا اعتبر وجود
تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان
العلة هي الهيولى الحاوي لانها متاخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها
بمرتبتين ومثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان
يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد
عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع
زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر ومثل
ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فان
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او
العقل والاول محال لما مر فتعين الثاني وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل
المذكور تقريره انا لا نم ان الخلا ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه
بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات و
الاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا
لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر لامكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن
احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلا
بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلا ليس ممتنعا بالذات وانما اقمنا دليلا على المنع حتى صار
معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلا بالذات لانا قد برهن عليها فيما سبق قبل ان اردتم بقولكم وجوب
عدم الخلا لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو
الحاوي قلنا لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه
كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي
وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بغيره مط فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا
يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي
ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلا فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك

المرتبة لا يستلزم الخلأ حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلأ فيلزم ان لا يكون عدم الخلأ واجبا بل
ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوى والحاوى معا لم يكن هناك خلأ هو ممتنع اعنى وجود مكان مع
خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاويا وليس فى داخله محوى كان المكان الذى هو السطح الباطن او البعد الموجود
او المفروض فى داخله خاليا عن الشاغل وهو الذى دل البرهان على امتناعه واما الخلأ بمعنى العدم المحض
اذا لم يكن محصورا بشئ فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلأ ليس لانفا الوجوب المحوى بغير الحاوى فلا
يكون امتناع الخلأ بالذات منافيا لوجوب المحوى بغير الحاوى فجاز ان يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير
الحاوى وقولكم المتلازمان لا يتخالفان فى الوجوب بالذات ثم قولكم فى بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين
وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضى
جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب
تعالى ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز انفكاكه عن الواجب وانما
كان يقتضيه ان امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على
وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافى امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع
اللازم فى نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم فى نفسه مفهوم وحصوله
مع اللازم مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثانى فجاز ان يكون احد
الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نم الملازمة بين وجود المحوى وعدم الخلأ وسند المنع ما صورناه
فى الصور المذكورة اعنى فرض ارتفاع المحوى والحاوى معا فان احد المتلازمين اعنى عدم الخلأ يتحقق
هيهنا مع انتفاء اللازم الاخر اعنى وجود المحوى هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة
بين عدم الخلأ فى داخل الحاوى بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوى فى داخل الحاوى بعد ذلك
الاعتبار فان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى معين فالمحوى المعين وان استلزم عدم الخلأ الا ان عدم
الخلأ لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين
يجب ان يتساويا فى مرتبة الوجوب فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات
والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا فى مرتبة وجوب ذلك الغير ثم يجب ان
يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما فى زمان وجب وجود الاخر فى ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا
عنه فى المرتبة واما انه اذا وجب احدهما فى مرتبة وجب الاخر فى تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة
مستدركة فى البرهان اذ يكفى ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوى
ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يملأ مقعر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب
ملؤ مقعر الحاوى واذا لم يجب ملؤ مقعره لم يجب عدم الخلأ بالقطع ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد
وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انه لم يجب فى ذلك الزمان وجود المحوى فذلك مم وان اراد
انه لم يجب فى تلك المرتبة وجود المحوى فذلك م لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلأ لما

الرامية
لكم ويمكن ان يكون
كلام صاحب التقييد
جبين الاول ان بناء كلامه
سيجئ عند قوله قيل هذه المقدمة
مستدركة فى البرهان فمنعها لم يضر الاستدلال
ولا يخفى ان بعد اسقاط تلك المقدمة وتقرير الدليل
وجه سيجئ اندفع المنع والاستدلال ولا يمكن للمعارض ان يقول
عليه الرحمة

عرفت انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متاخرة
عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم فنوعها لا بشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها
في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر سخافة بحيث يزيد
على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب
الى تعليل مثل هذا الحاوي بمثل هذا المحوي على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات البرهانية
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن
لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم
قبل الايجاد لا وجود له ولا الجزئية فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا
امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المط فان قيل
علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به
الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم
الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى
المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا او لا
وضع له قبل وجوده وهو بط قطعا قلنا الكلام في العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها
في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا
لكان فاعل الجزء الاخير مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير
والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا
يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا
القبيل دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا
فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثاني والثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان
يوجد الاخرى حتى تكون موجدة للجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى واوجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك
الجسم الاخر الذي هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذي احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه
ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر في غاية
الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن
المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية
التي هي مبدء الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدء الحس والحركة الارادية

ويجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا
كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل
النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل
الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية
كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها
افعال بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون
ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج
ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية يخرج النفس السماوية على راي من يقول بان النفس انما هي للفلك
الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات
الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد
المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما
على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره
الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية
والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت
على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور
البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات
والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون التوسط بينها وبين آثارها فان قيل
فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى
شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما محض اشتراك اللفظ اذ
الاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما اسم واحد اذ لو اقتصر
على مبدئية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية
وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا
وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدء صدور افعال
ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين لان
فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد
مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة
قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة ويتكمل
ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات

قوله ليست على وتيرة واحدة عادمة الخ اي لم يتحقق نفي
المجموع باعتبار رفع كل
واحد من القيدين كما في النفس الفلكية
على راي والنفس الحيوانية والانسانية فان
افعالها لا يكون على وتيرة واحدة بل مختلفة ولا يكون
عادية للارادة بل يكون مريدا او انتفاء القيد الاول
دون الاخير كما في النفس النباتية فان افعالها
لا يكون على نهج واحد لكن عادمة
للارادة وانتفاء
القيد
الثاني دون الاول كما في النفس الفلكية على راي م ك

والنفس

والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه باني وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع بما له من صفاته العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن ولاجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان له تعلق بالذات واحساس بالالات ويشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يقتضي تبلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع وتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الائتلاف والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل ان المركبات يستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتفيضه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية تصدر عنها مع ما تقدم جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين و يتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للمركب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور يستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ايضا ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم دورا قول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس

عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى
ان يصير مبدء لآثار تنسبونها انتم الى النفس وتثبتونها امرا خوراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله
يتوقف على امر اخر سابق عليه وهو تجرد الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتاليف الى
حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس
على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها بعد المادة لفيضان
اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما
يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى
جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار
بقوله وللممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان الممانع للنفس في الحركة او جهتها هو اجزاء البدن فانها
لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه
من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيدا
مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل
والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه اخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك
اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراكه باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية
ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما
بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما وقع
الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته
وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك
لذاته مثبت لها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يغرب ذاته عن ذاته ولا يلزم
من تعقل النائم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكر ان تبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال
العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم
الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضائه
معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس
وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع
كونه مدركا لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزائه
الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض
والقوى الحالة فيها اقول وفيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لانه
يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه ما يمتاز عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها
كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز به عما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرة

النفس

النفس للجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره اقول وفيه
نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك
مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعله مسئلة وتدوين وان اراد الجسم المشخص فذلك هو البدن بعينه وليس
مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن واجزاؤه
وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس و
اما البدن واعضاؤه الجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس الناطقة باقية بحالها
من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو في الاجزاء الغير
واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس
المخصوص ليست الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل بالتحليل والاغتذاء بل بالنشو والنما
مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده
من هيكله مع مشخصات يعجز العقول عن تعيينها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير في
مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا يتبدل
من اول عمره الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة
لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت
عين البدن او جزءه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج
ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره واجب
بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها
يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي
هي معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي
تصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بغواش مادية من مقدار
معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون
مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب
اختصاص الحال فيه واعترض بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم بانكشاف
الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد اخر فيلاحظها النفس من هناك كما تدرك ما
انتقش من الجزئيات في الانتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا
سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح
لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض
المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف
ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع

ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من محلها لا ينافي
تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق
اقول وانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم
الاستدلال وعدم انقسامها دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من المادي
بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقل لها اعني النفس الناطقة
لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط
فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك
والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدؤها و
تعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم
بالقوة الى اجزاء متخالفة بالمهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في المهية فيكون
الصورة العقلية مشابهة لاجزائها في تمام المهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل
بحصول الكل وان حصول الكل يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول مهيته في العقل
ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان
فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن
مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض
المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق
الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام المهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام
وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم المهية حتى يلزم من التساوي في المهية التساوي فيه
ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي
منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة
ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل المهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم
انقسام قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان المهيات
المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما يعجز المفارقات عنه يعني ان النفس
الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال المادية متناهية واجيب بان التعقل عبارة
عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في
النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل قولكم النفس تقوى على معقولات
غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك
فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل اخر بعده وان عنيتم به انها
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريدوا انها متصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده

الغير

الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها
لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والقوى
الجسمانية ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط الة ولا يمكن توسط الة
بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط الة وكذا ما هو الة لها في سائر الادراكات ولحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا
يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما
يعقل لها محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت
دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لبدنها وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت
دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل او غير متعقل لها اصلا وذلك
لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة بمحلها كما
في ادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم
الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول ويرد
عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة
له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة
كان اللازم ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا
ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام المهية لا ان
يحل فيها صورتان مساويتان في تمام المهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم
الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة
لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان
متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلت لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذ المراد
بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان يعت شيء شيئا اخر ولا يعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها
ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها فلو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع
لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة
والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه اخر ايضا و
هو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يقال من ان حلول
احد المثلين في الاخر مع كحلولهما في محل واحد لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب المهية ولوازمها ولا بحسب العوارض
لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احدى
الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام
فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا

وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس
لو انها تنقسم الى قسمين قسم يلزم لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها
بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم
المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم
علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها
اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بقي ههنا شيء وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها
لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا تكون مدركة دائما لتحقق
الحضور والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم
بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير
متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا
فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة و
السخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس
اي الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج
المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني
ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة
الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط
كما يرى في قوة الحس والحركة الحاليتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة
للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الاختلاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية
في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في اخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة
التعقل باختلال الآلة فتكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقلة حالة في
الجسم عاقلة بالآلة اذ جاز ان يمنعه في اخر العمر من تعقله الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه
وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بالآلة البدنية ويرد
عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بحسب ازدياد علوم
كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن
والادمان ايضا فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي اخر
سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد
به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة
وبذلك يقوى القوة العاقلة وحصول الضد دليل اخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى

المنطبعة في الاجسام بكل ويضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك
التجربة والقياس اما التجربة فظاهر بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص
الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع رعد الشديد لا تسمع صوت الضعيف و
الشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت
بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كتأثر
محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه
والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تألفت موضوعات تلك القوى
عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتعاون والتنازع يقتضي الوهن
فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى
العلوم بل تقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان
تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية قد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين
ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد
ح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا
عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى
ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره
المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالمهية قيل و
يشبه ان يكون قوله ص الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله ص الارواح جنود مجندة فما تعارف منها
ايتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون
كل فرد منها مخالفا بالمهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على ما
اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية يمتنع
ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكر في
حدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان
ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة يفرض فهو ثم بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز
جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالمهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة
والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي
غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى
بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه النفساني من بلادته وذكائه
فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا

يجبن

تكلف في ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف في بذل المال وداوم عليه يصير سخيا و
الغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت
باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة
والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب
الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه
الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه ميالا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة و
الوذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا
الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة
وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعمه الحكاميون من الاوضاع
الفلكية او يكون لتركب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى فلما
يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق فيها على الندرة تبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة
الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت
ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق
لما ذهب اليه الملبون وذهب اليه افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال وهو ظ على
قولنا اي حدوث النفس ظ على قول الملبين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما
على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الضدين او بطلان
ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا
سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو و
نفس من اتصف بالبخل والجبن بعينها نفس من اتصف بالتهور والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول
واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت
اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث
النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال
الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن
ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة
الهالكة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه
ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا تكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالمهية
والتكثر بالافراد انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل ويتم الكلام بما مر انفا والاعتراض
عليه انه مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث
النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه

قوله
وبذلك اثبتوا
الهيولى على ما سبق
لا يخفى ان الكلام على تقديران
يكون النفس واحدة في الازل ويصير
متعددة بعد التعلق بالبدن فلا يضر عدم
ازلية البدن التعدد والتكثر بعد التعلق بطريق التجزي
[illegible]

لا يتعلق

فی الدلیل الدال علی نفی التناسخ

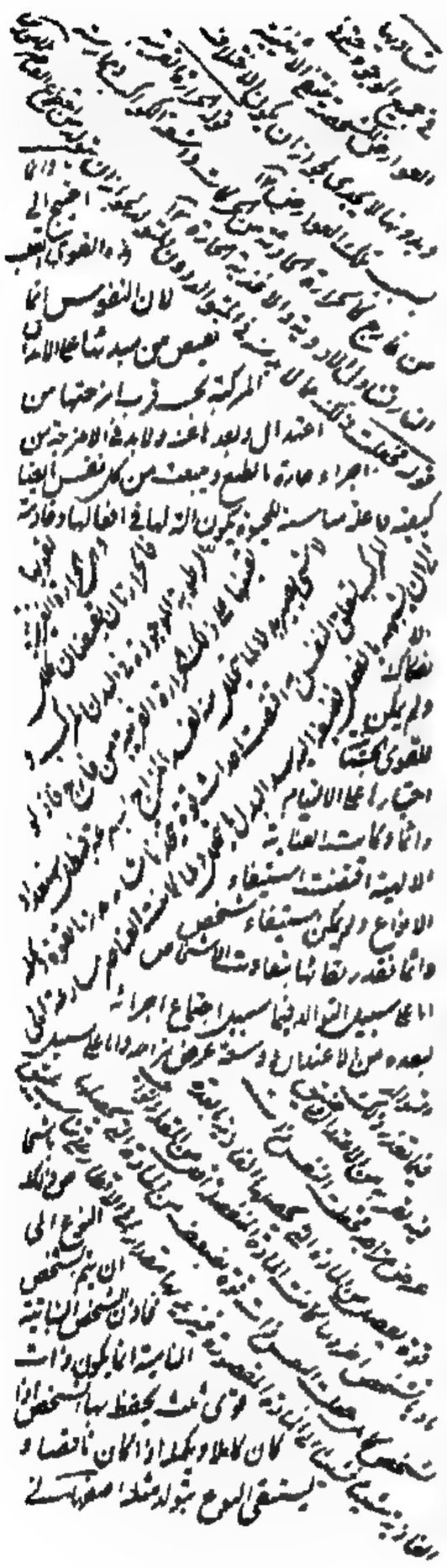
لایتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك لایتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما علی سبیل
الاجتماع فبالضرورة واما علی سبیل الانتقال من بدن الی اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الی اخر لزم ان یجتمع فیه نفسان مستقلة
وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القدیمة یتوقف علی حصول الاستعداد فی القابل اعنی البدن وعند حصول
الاستعداد فی القابل یجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض علیه بانه مع ابتنائه
علی كون المبدء موجبا لا مختارا مبنی علی حدوث النفس وقد مر انه لم یتم بیانه الا بابطال التناسخ الموقوف علی حدوث
النفس فیلزم الدور وایضا انما یحصل شرط حدوث النفس فی حدوث استعداد البدن ثم لجواز ان یكون مشروطا ایضا بان
لایصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها فی حال كمال ذلك الاستعداد فلا تحدث
ثم نفس اخری لانتفاء شرط الحدوث وقد یستدل بوجهین اخرین لایتوقفان علی حدوث النفس احدهما ان النفس
المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة الیه من بدن اخر لزم ان یتذكر شیئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو
جوهر النفس الباقی كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما یلزم لو لم یكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق
فی تدبیر البدن الاخر مانعا وطول العهد منسیا وثانیهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان لا
یزید عدد الابدان الهالكة علی عدد الابدان الحادثة قط والتالی باطل بالمشاهدة فانه قد یحدث وباء عام ویهلك ابدان
كثیرة لا یحدث مثلها الا فی اعصار متطاولة بیان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان
یتعلق بالبدن الحادث احدی نفسی الهالكین فقط فیلزم تعطل نفس الاخری او كلتاهما فیجتمع علی بدن واحد نفسان
او لم یكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنین الهالكین فیلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن
واحد والتوالی ظاهرة البطلان واعترض علیه بانه انما یلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلی الفور واما
اذا كان جایزا او لازما ولو بعد حین فلا لجواز ان لا ینتقل نفوس الهالكین الكثیرین او ینتقل بعد حدوث الابدان الكثیرة
وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة علی بطلانه فلیس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهات شغل ویرد علی
الوجوه الثلاثة انها انما تدل علی ان النفس بعد مفارقة البدن لا ینتقل الی بدن انسان اخر ولا یدل علی انها لا تنتقل
الی بدن حیوان اخر من البهائم والسباع وغیرها علی ما جوزه بعض التناسخیة وسماه مسخا ولا الی نبات وسماه فسخا
ولا الی جماد علی ما جوزه اخر وسماه رسخا ولا الی جوهر سماوی علی ما یراه بعض الفلاسفة ولا تفنی بفنائه اتفاقا تلون
بمغایرة النفس للبدن علی انها لا تفنی بفنائه ودلیل المتكلمین علی ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة و
هی من الكثرة والظهور بحیث لا یفتقر الی الذكر واما الفلاسفة فقالوا یمتنع فناء النفس اذ لو فنیت لكان لها محل یقوم
به امكان فنائها ولابد ان یكون ذلك المحل موجودا الا انا لا نرید بالامكان الامكان الذاتی الذی هو امر عدمی بل
الامكان الاستعدادی الذی هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ولا یمتنع ان یكون الشیء محلا لامكان وجود
ما هو مباین القوام له او لامكان فساده عنه فان البدیهة تحكم باستحالة ان یكون الشیء مستعدا الحصول ما یباینه
له او لفنائه عنه ولو جاز ذلك لجاز ان یكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانیة له او لعدمها عنه
بل الشیء انما یكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به ای مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده
ای مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد فیه وهو تهیؤه لوجود السواد فیه بحیث یكون

قال [illegible] لو تعلقت نفس [illegible]
[illegible]
اقول لو تعلقت نفس [illegible]
[illegible]
او طبع او ارادة او اتفاق
تم

متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع
بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد
النفس مغاير لها وليس بباين لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا
الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة يقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن
لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة
على انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة
فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه
الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة
به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل
لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا
اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا
الاستعداد كاف لفضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات
الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء
لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى
انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة
له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على
عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الا
ستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق
بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول
ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا يصير مبدء صورة لاخر والا بطل ما اصلنا
ذهب بعضهم الى ان الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة لتصرفها في البدن ولقواه
وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا
تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان
وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالالات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها
لا بواسطة الالات بل يرتسم صورها في نفس الذات وتدرك الجزئيات بالاتها اي بان يرتسم صورها في
الالات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
فعند بعضهم النفس واختاره المص وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي
والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك
للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات يرتسم في النفس

دون

دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس و
بين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد يتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع
الوجوه الا ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والاخر على يساره على هذا الشكل  من غير استناد
اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل تخيله بمحض اختراعنا ونميز بين
جانبيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الهيئة ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد
والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الاخر وليس هذا
هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون
محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلة المسماة بالصورية والمتوهمة التي هي معاجزية
قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعنا الا لما ادرك النفس هويتها لامتناع توسط الالة في ذلك والتالي باطل
بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الالة هو الادراك الذي يطرق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة
كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الالة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالالة واما
ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الالة الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها فالغاذية
والنامية والمولدة والاخرى اخص بها يحصل الادراك اما للجزئي او للكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان
العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي وهي قوى يشارك بها الحيوان الاعجم دون النبات وهي
الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص
من الاولين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك للكلي اما القوى التي تشارك فيها النبات والحيوان
الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى
الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لاختصاص قواها بها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تجعل الغذاء الذي
المغتذي وتتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه
بالعضو وقد تخل به كما يقع في علة تسمى اطريقيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد تخل به كما في الاستسقاء اللحمي و
الثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد تخل به كما في البرص ولهق فلان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما
والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلاثة لا بد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى هي تستخدم
كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلاث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة
بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ويختلف بالنوع
اذ في كل عضو منها قوة بغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء
المغتذي فتزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد من المني كالعظم والعصب
والرباط وغيرها بذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم
والسمن لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا ونقول بنسبة
طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوة ان فوجدتها



اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انفعالات عن ثلث قوى احدى احديهما ما يجعل فضلة الهضم
الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما ما يهيئ كل جزء
من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه
مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة
كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من قوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما
فخصصناه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدء المولود وفعل هذه القوة انما
يكون حال كون المني في الرحم لتضاف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة يليها
صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما
الى الغاذية فلان بقاء البدن بدونها لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكل والتمدد
ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويليها الاعضاء ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء
الخارج والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام
التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ما سد بدن الانسان بطبيعته فلا بد اذن من
ان يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل
منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان لا بالتولد مما يندرج تحت
ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعد مادة لشخص اخر فلما كانت تلك المنفصلة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصل بالغاذية شيئا فشيئا
الى المادة المفصولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص
وتخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية
والنامية كانتا مقصودتين فيه بذاتهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلا او وفقا
احتيج الى فعل قوى اخر اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل
لتتميم فعل تينك القوتين وانما تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا تخدم
النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظ لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى
جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا
يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المنكس اذا اشتد حاجته الى الغذاء
يجده ينجذب من فيه الى المعدة من غير ان يتمالك في فيه وايضا فان الحلو يخرج بالقيء بعد غيره وان تناوله اولا
وما ذلك الا بجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع
يحس الانسان وقت الجماع ان اجليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة
حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله ليستحيل الغذاء الى
جوهر المغتذي ولان الخلط جسم طب سيالا استحال ان يقف زمانا بنفسه فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف
وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن

الحيوان

يحصلها الغاذية

لكن الشيء ثقيله على راسه فانكس ص

اراد ثقيل مع ٣

الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدناه متعدد محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء ايضا
قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضما انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها
طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا يتربى فيها مع ثقله واما الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما
يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقاربا لاستعداد
وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها
بماء الكشك الثخين ثانيا بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد
وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الخطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله
المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب ثالثها في الكبد فان الكيلوس اذا تم الهضم في المعدة انجذب الطافي
بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وقد انخلق في العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد
بحيث تملأ الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك الهضم ثانيا فيخلع صور النوعية الغذائية ويتبدل
الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط
في العرق العظيم الطالع من حدة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق
واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء يصير تماما مرجوا من المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها
ظاهر عند الحس في حال التبرز والقيء وازالة البول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى الغذاء
بخاصته والنمو غير السمن لما مر انفا وقد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما
عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه
الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى
ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه
اولا ان المصورة قوة واحدة بسيطة فلا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة
بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب هذه المادة فان المني انما يحصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصور تلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال
المتقنة المحكمة على انظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤلفة والالوان المختلفة
وما يرى فيها من حكم ومصالح قد تحير فيها الافهام وتعجز عن ادراكها العقول والاوهام وقد بلغ المدون منها كما
علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على احد
كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي تتصور وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل
يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قادر هذا كلام بعض القوى النباتية اقول الاعتراض
عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان

قال صدر المتألهين من الحكماء من انكر الصورة تبعا للحكماء والاشراقيين حيث احالوا استناد الافاعيل المحكمة العجيبة الى قوة عديمة الشعور ويوافقهم في ذلك الشيخ الغزالي حيث استند افاعيل هذه القوة من جميع القوى الى ملائكة موكلة لصدور هذه الافاعيل ولتحقيق المقام ما اوردناه في بعض كتبنا المبسوطة وحاصله اثبات تلك القوة على وجه يوافق كلا المذاهبين برفع الخلاف من البين فان اثباتها لا يوجب الا استغناء عن اثبات الملك الموكل بتصور الصور كما ان وجود ذلك الملك المنادي بنسبة الى جزئيات الصور لا يخل موجبة الحاجة الى القوى الجزئية المختصة لاجزاء الصور ١٢

الواحد

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات اما على القول باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن
قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة باصول
الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوة تلك قولكم انما تتم بافعال جزئية قلنا لم لكن تحصيل جوهر البدن
وهو الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة الكبد والاصناف فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس
الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان
اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما لان القوة
الهاضمة يبتدئ فعلها عندنا فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا ما من الدم
وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت
صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان
بان يحدث هناك من الطبع ما لاجله ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانفصال ياخذ استعدادها للصورة العضوية
في الاشتداد ولا يزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية
وتحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة
والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه
لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصار القوى اكثر من المذكورة فان
الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها استحالات في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة
النوعية ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان
يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة
العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان الثانية غير الغاذية لم
لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد على قدر
المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف
فيحصل منها ما يساوي ذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يتزايد الضعف فلا تقوى على تحصيل
ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر
الذي هو بعده الى اخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتهما
فانها تفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يبعد ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين
كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس لم لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني
متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصور في بعض صورة العصب
وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط
وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء يشبهه ومن العظم جزء يشبهه وعلى هذا من جميع الاعضاء

فعلها م

فعل الهاضمة

فعل الغاذية

فلا يكفي ان الاغذية تتغير بالهضم وتصير جزءا من البدن بعد ان كانت غيرا له بالصورة
حالة في الكيف فقط بل بالصورة النوعية ايضا لان الاغذية تتغير بالهضم وتصير جزءا من البدن
التي هي الاعداد فعل القوة الهاضمة واما حالة الغذاء واصورته النوعية اي الصورة الدموية فلا يجوز ان يكون تحصيلها
فعل القوة المحصلة لجوهر البدن فليس لها فعل اخر فهناك افعال مختلفة مستندة الى قوة واحدة
بخلاف ما اذا كانت الغاذية والهاضمة متحدتين فانه حينئذ يلزم استناد فعلين مختلفين وهما اعداد المادة للصورة
العضوية وتحصيل تلك الصورة بقوة واحدة م ن
يمكن ان يقال ان وحدتهما نوعية عندهم واختلاف اصنافهما او
جنسية اختلاف انواعها وتلك الاختلافات مستندة
الى الاختلاف الصنفي او النوعي والاول
اظهر من كلامهم م ن

وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة عنها ولو سلم فنقول ذلك
وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا لان المني اذا كانت متشابهة الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون الخ
ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها
من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس
الا ان لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتخصيص الاعضاء فالقول باستناد الاعضاء الى المصورة
بحدوث لا له قبل ذلك الا له وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت
المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية
للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المصنف في شرح الاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرزها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصور المعدنية ثم ان المني يتزايد كما لانها في الرحم بحسب غذاء تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس كمال يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيحتاج بالغذاء وتضيفها الى ان تتم المادة
فتنمها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع من كان يصدر عنها هذه الافاعيل وهكذا
الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال
فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة
الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك للجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء
قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر
القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات المتضادة وقد يختلفها والحس طبيعة للنفس
فيجب ان يكون الطبيعة الاولى هو ما يدل على ما يقع الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون به قبل الطعم
الذي يدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا
على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لان سائر الحواس الاخر على
الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان عموم
الاعضاء ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس اولى وانفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا
يتادى بما يلاقيها من الحار اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصب المائية لنفع
وكالرئة فانها دائمة الحركة فيما لم يصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات
فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما
منهم انها من لوازم الحيوة والا فلا يليق لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور ولمسا بالضرورة لكن بانها
انما يكون الجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود

بان

واكثر ما يحتاج الحيوان من الحواس الظاهرة هو اللمس فكان ضروري
الوجود دون الباقي لان عدم الشعور بالتوهم قوة اللمس وانها كان ذلك
لا يجوز ان يكون الا بالجزء الذي يكون عدم الحس فيه اولى وانفع له
من هذه الاعضاء وهي في اغلبها
فيدركه بها ما يعرض من الاحالات شرح

صلاح ٥

لذاع مثال منقوطة وعين مهملة كزيدن كذا في اللغة
لذعته النار احرقته وآلمه
لذعه احرقه شرح

بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لعرض الخ كتلذذها بالملامسة والاصطكاك وان
يمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض
تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف وفي تعدد وحدة
نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى
متعددة بناء على ما تحقق في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا هيهنا ملموسات
مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينهما فاثبتوا لكل من ضدين منها قوة واحدة
هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين
والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها
وان يكون هناك في الالات نفسها غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدركات بالحس هو ملتمسا
ان كالحرارة والبرودة في التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين
فقد صدر عنها اثنان فلم يجوز ان يصدر عنها ما اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح والالوان اجناس مختلفة
متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق يفتقر
الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وهو ثابت باللمس والمنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن على مثل
ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس
ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة ويشترط
ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا كيف
لعابه طعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان المرء يجد
طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس
الحامل للكيفية الى الحاس او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيعود وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم
الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا اسم كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا لا يستحسن
ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ في الخشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي
الرائحة الى الخشوم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الة الشم وقيل
بتجزي انفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فتصل الى الشم من غير استحالة في الهواء ولا تجزي
وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو

وضده بل عن الطعوم

اي على ذلك بطلان القوة الشامة من عند فساد مزاج هذا
العضو وتلف الدماغ مع سلامة سائر الاعضاء مثل
الخشم بفتح الخاء وسكون الشين الانف

وقيل بفساد الرائحة الشامة

كان

كان الشم بالتجزي وانفصال الاجزاء علما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الشابعية جدا او
يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم
يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير تزيد
الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب
منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي
الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن
ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان
وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها
لا تسخن الا ما قرب منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي المعلم الاول
في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائة فرسخ برائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت بين
اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء
تصل مائة فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات
البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيفة بالباصرة حين هي
محلقة في الجو العالي ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول
الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي مسافة عنيف او قلع اي تفريق
عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها
القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموجه الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها
ثم في الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء الى ان ينفلت للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقابلة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقطع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ
فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده
عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على
الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع
طرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني اذا رأينا من البعيد
انسانا ضرب الفأس على الخشبة ورأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في
صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة هب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة
لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدور اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع متى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وانت خبير بان امثال ذلك مسموع

قطع

الحدس لقوة من الأذهان الثاقبة بعيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها
بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الأول ان الحروف الصامتة
لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعنا قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني
حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او هو متعدد فعلى الأول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد
ولا يسمعها ذلك الواحد الا مرة واحدة لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل
بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع
كلاما غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب فلا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك
الكيفية ينفذ في مسام الجدار لأن الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في المخارج فاذا
تادى الى الجدار وصدم بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن
المنافذ يجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الأول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود
فيجوز ان يبقى في تماصيل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل
الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل لم يجز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول
مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفية هي الصوت
المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص
واطلاق التشكل على الكيفية يجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يصح نفوذه في تلك
المنافذ مستبقيا بشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي تنبتان من الثابت
منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير مجوفهما واحدا ثم ينفذ الثابت يمينا الى الحدقة
اليمنى والثابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين لأن احتياج الأكثر الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف
سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار
والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره
على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مدرك
بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل ان اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة يكون
تعلق الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بغيرها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الأولية
والأعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير
المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة برؤية الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة

باللون

باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود
الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة
بلون الجسم ابتداء يتعلق هو بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي
اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء و
اللون وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة انما يتم بقوله لا لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون
في حقه تعالى باثر الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة ومتبعهم المعتزلة
ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالحس انتفاء الرؤية
عند انتفاء الشيء من تلك الشرائط وردّ بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار مع
الجامع ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا وردّ بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل
على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
النفس بالشيء بهذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة واما
شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة
بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسبه تتفاوت المرئي وكذا ترى فان قوة البصر قد ترى شيئا على بعد محصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما
لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها
عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه بحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم
الملون او المضيء اقول يدل على منافاة ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض
عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القول لا لون له ولا ضوء له فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي
على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ
فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام الطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يحجب
كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة
والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا
وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية
الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية بلحوقه لا في
نفس تلك الاحوال والاوجه ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار ومثال المبصر ايضا كيفية وذلك قطعا
فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يحجب طعمه وراءه كما يحجب ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة

لا يرى فيلا هنا على ان الابصار للجسم اللطيف وقد يكون لعدم صغر الشعاع من النفوذ فيه

في تحقيق المذاهب في الأبصار

هناك وتدبر اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه
تلخيص الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط شفاف بين الرائي والمرئي فصارت
شرائط الرؤية عشرة كاملة فيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب
المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة
مخروط اساسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط
مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي يلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه و
لذلك يخفى على البصر المسائل التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين
خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته
هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس
وغيره على ما قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعداد تفيض صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليديتين الا في شيء واحد انطباع صورته في جليدية العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال
العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد بفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد
لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الشعاع الذي بين المبصر والمرئي يتكيف
بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما
يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا
اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم
المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم امارات انية موقعة لليقين
في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يحرق الا
فلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله
وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية
اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات
قسرية وان لم يكن القاسر معلوما ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله
الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع
لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثواب بزمان يناسب
تفاوت المسافة بينهما وانه بطل قطعا لانا كما نفتح العين ابصرنا الثواب ودفع جميع ذلك ما يوجد بتأويل كلام
القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه

من البقة

من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط رأسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث شعاع
بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على ما يسمى حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج
الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بحديق نظره مدة
طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة
ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر لم ير ذلك اللون
خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وردبان
صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام
في الخيال هو التخيل لا المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالا
الصواب ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات
الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده الذهني فلا
ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على
تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان
صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة
والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم عليه
والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قريبا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه
وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة
المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية
وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع منها
من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى
المرئي اصغر فظهر ان التفاوت والواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية
موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع
فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين
بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه بحسب صغر الزاوية بمخروط الشعاع وعظمها والثالث
ان للبصر في ادراكه اشتراك بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها المدركات بان يخرج منها شيء و
يتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج
شيء منه الى المبصر بل بان يأتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتأخرين فهموا من
قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك
الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظره ما
هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا

فيجوز ان لا يشك ان مدركه بعينه تخيلنا اياه بالمقدار الطبيعي ... لا ان ... بمقدار كبير ومع ذلك مدركه بعينه بالمقدار ... في ايام ... وقد يلحقنا ... بكبير ... لذلك المقدار ... لان المدرك ... الموجودة ... ادراكه ...

ان الابصار يكون بمحض الانطباع ...

ولا

لو كان المبصر هو الصور المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ادركوا
ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج
على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فلذلك الصور آلة الابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد
قالوا في ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احاطة
نصف العالم الى كيفيته بل العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من
الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى عنده وايضا
لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكانت كلما كانت
العيون اكثر كان الابصار اقوى ولا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما
كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك
الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل من
تلك الاسباب وهو مح لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشيء منها
وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل
واحد منها علة مستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح لامر ما بها كانت
سابقا على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا
وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق
على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدد كل
واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدد المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعداد ولا يلزم
عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلل المستقلة ح يكون مجموعها
لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نجوز
ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علته المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع
العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده
شخص اخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل
الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل في الناظر
المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص اخر
ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصر الا ان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية
الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صيقل
كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء اخر وهو من ذلك الصيقل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فرأى الانعكاس

يمكن ان يقال يجوز ان الشرط ابصار كل احد بان يتكيف المشف المتوسط بشعاع خاص عن عين ذلك الشخص لا من عين شخص اخر بغير الشعاع اي من عين شخص اخر فلا يلزم في صورة الاجتماع اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي غير ورود كل علة انما هو [illegible]

سواء

كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه
فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة
في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة
واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب
الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في
العين وردّ ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل ثم ينطبع لانطبعت في
موضع معين منه ولم تتغير عن موضعه بزوال الشيء ثالث كما ان الخيط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة
اليه فان ذلك اللون يلزمه موضعا واحدا ولا يختلف عن المنتقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها
عن الماء مع انتقالها وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في
سطحها الظاهر كما نرى النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث تتغير
ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا
فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية منطبعة فيها لكنا
اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان
يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو
موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية العكس
مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع
بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه في الصورة المنطبعة في سطح
الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي الا
الابصار على ما مر انفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير لا يستلزم
الا انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان تتساوى في المقدار وان عرض تعدد السهمين
تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين
ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه
نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد رأى واحدا وان
تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية
غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين الى ملتقى
العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين
الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع
من وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني
لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى البعيد فانا نراه

في المرآة صح

الا انعكاس صح

كما هو وبين الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه
واحدا كما هو وبين الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج
احدى العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب
العصبتين باقيا بحاله تنزيلا معا وانمحى اقول هذا الدليل مقبول عليهم اذ يقولهم لو كان السبب في رؤية
الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين
واحدا والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانمحى
والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه
البتة ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه فح يلزم وقوع الخلل في اكثر الامور لاكثر الناس
لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في
اثبات الحواس الباطنة ايضا خمس بعد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة
واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور عن ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي
الحس المشترك واما مدركة للمعاني عما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف
وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي
الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا
على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان
هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حضورهما بين الامرين
في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها
من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة يؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله
الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوة مجاز
واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها
في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى القوة يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة فلو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما
نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكروه اذ ليس في الحواس الظاهرة
ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم
بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة تبرعة خطا مستقيما والشعلة الحوالة تبرعة خطا مستديرا
وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عند ذلك المقابلة يرتسم فيها صور القطرة والشعلة ويبقى قليلا

لا يكفي على احد ان تعدد السببين مع وحدتهما وتعدد موقعهما مع الوحدة في حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة الى امرين انما يمتنع بالنسبة الى امر واحد واما الاعوجاج والاستقامة فيمتنع فقط لا يمكن اجتماعهما في حالة واحدة بالنسبة الى امرين ثم ان يمكن ان يقال المدرك هو القوة الباصرة وذلك القوة هو الروح لا الروح بل الروح مبين له في الابصار ولئن سلمنا ان الحاكم للقوة او الروح لكن لم لا يجوز ان يكون لون ذلك الروح ما صار الشبح

فقال من هذا القوى المدرك الكلي والجزئي الشترك وسمي بالموناتاسيا النفس والحواس الباطنة

لا نسلم ان الامام قال صدر الى ما ذكر بل جواب الشبهة بان النفس قوة ادراكية ... بالقوة الخيالية ... فيجوز ان يكون الحاكم بين ... النفس ... الحاكم ... النفس ... يمكن ان يقال ... لم ندع وجوب اجتماع طرفيه في مدرك واحد ... بل نقول ان حكمنا بين المحسوسات ... حكم يجزم باجتماع طرفيه في مدرك واحد كما ... يظهر من ان ... بين الكلي والجزئي وجوب اجتماع صورتيهما في مدرك واحد ... ق

على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام
في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة و
اعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول
المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان المبرسم اي من
المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها
في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها
احد ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما
كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار
انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصور في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك
بين ان يرد عليه الصور من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصور من داخل كما في المبرسم فانه لما
اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح
الحس المشترك صورا كان مخزونة في الخيال او صورا ركبها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها
فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج
فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه
اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ورؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي
ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان الصور المحسوسة قبولا عندنا
وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا
لاثرين ومبدء القبول هو الحس المشترك فمبدء الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يخلو نظام
العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين الناضج والحصرم والصدق
والكذب واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها
بالخيال وبان الحس المشترك مبدء لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس قد تقبل الصور
العقلية ويتصرف فيها فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدء لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد
وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل
بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة
انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من
الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا
الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف
الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لجواز ان يكون

الصور

قال صدر المتألهين بعد اثبات تغاير القوتين اعلم ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك و الخيال ليس عندنا من المهمات التي يختلف بها ما لها شيء من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لما جبنا نقص ولا كمال لم تكن به بالنسبة والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر ولها عالم غير عالم العقل وعالم الطبيعة وتحركه وهذه القوة قد اثبتنا البرهان على تجرده من البدن واجزائه وبها يتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه واحوال البرزخ و بعث الاجساد ومواضع نشر فاتها كل البدن و سلطانها في اخر التجويف الاول والثاني لروح العزيز الذي هناك ١٢

الحق ان هذا اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي بمعنى بقاء بعض مع زوال اخرى وفيما نحن فيه يمكن ان يبقى شيء اخر ايضا وهو ان القبول منشؤه الامكان والاستعداد والحفظ منشؤه الوجوب الفعلية فهما حيثيتان متخالفتان لمتغايرتان لذات الموضوع مضمون الاسفار

قال صدر المتألهين في شرح الهداية بعد نقل كلام المحقق الطوسي في جواب هذه الشبهة و حاصل كلامه ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه الحافظ بل عسى ان يكون القابل قوة اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض بكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها من يبوستها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدء القبول والحفظ ليس مراده كما فهمه بعض من ان الخيال لما كان قوة جسمانية يجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبها يرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون ههنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ من جهة افتراقهما لا امكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الثاني وهو ١٢

ما هو

في الخارج

الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول
لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة يستحضرها الحس المشترك
من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعده واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق
فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وردبانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور
عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك او الخيال
ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية
التي تدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها النحلة من امها فتميل
اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني
ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة
وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك
انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة
الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا
عندها بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل
هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى
الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير
الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة
كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له
هذا العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقع تركيب
الصورة بالصورة كما في تخيل انسان بجناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس
وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مكانه
بضم بعضها الى بعض وفصله عنه وح يسمى مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلاثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما من مقدم على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو
مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة

يقال مزدوا اللقمة بالكسر يمزدر ومزدرا اي بلعه والمازدرا الاطلاع والمزدرد بالفتح الحلق منه

صاحب كه هر ادراك نموده اگر بدو عطف بر مثال نسبت بر صاحب

الفصل الخامس في الأعراض ومباحث الأجناس العالية وبيان معناها

في فقد البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمتها
المؤدية الى الاختلال **الفصل الخامس** في الأعراض وتنحصر اجناسها العالية في تسعة
اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المصـ
وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه
كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير
المستتر في قوله وتنحصر الى مفهوم الاعراض موصوفا بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو
الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج
فان قيل فهما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور
في تعريف الكيف كما ستجيء اعتبار قيد يخرجهما عنه ومع لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين
فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية
للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى
كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على
ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل
التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما
تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتسوية بل من اطلاق
الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام
المشترك بين ماهياتها المتخالفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد
من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة
تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا
حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا
مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان الامام وهذه الاشياء
التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشر مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار
من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها
فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى الخارج وهو ان كان عرضا فاما
كم غير قار الذات فهو متى او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا فهو الاين واما نسبة فالمضاف واما كيف
والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا
فهو لا يستحق النسبة اليه فنسبة اليه الا العارض يؤول الى النسبة الى العرض وسيندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط
يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من
المقولات التسع فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم

وجودا

لان العرض اذا اعتبر [illegible] الذات [illegible] لا بالقياس الى الغير [illegible]
بنفسه وان اعتبر [illegible]

التحقيق مبنى على اصطلاح المتأخرين من ان مقسم المقولات هو
الموجود الخارجي على ما هو المشهور وقد نقل عن المعلم الاول
ان لا يعلم [illegible] شيئا و [illegible] شيء ولا [illegible] ان وهو
داخل تحت هذه المقولات فعلى هذا يكون مقسمها الموجود
المطلق شرح

لم يذكر وجود الاعراض لان [illegible] والقائلون به اتفقوا
على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة [illegible] فتجوز ارادة
عرضية [illegible] لا في محل وجعل البارى تعالى مريدا بها ولا لفظ
[illegible] في المقابلين مواقف

لانه وقع الانتقاض اي حين ارجاع الضمير الى الاجناس العالية ١٢

لعله مبنى على اعتبار الوجود الخارجي في مقسم المقولات وجه
[illegible]
تمام المشترك [illegible]
التقدير [illegible]

الاجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر و
كم وكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وفعل و
انفعال وقد جمع في بيت

وهو قمر عزيز الحسن الطف مصره
لو قام يكشف غمتي لما انثنى

کل بر ببستان دوش [illegible] خوش
یک نسیم از کوی جانان خواست خرم دل کند

وجودًا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للأمور المقارنة للكيفية اعني المادّيات
وعارض ايضًا للمجرّدات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها
فيكون اعمّ وجودًا منها وكون المجرّدات عالمة مثلًا لا يقتضي كونها معرضة وللكيفية لجواز ان لا
يكون علمها بخصوصيات الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية
حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودًا من الباقي فلان الباقي اعراض
نسبية لا تقررها في ذوات موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في
ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها منفصلة القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان
ومنفصلة العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء ان كان
بحيث يتلاقى في كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد
بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها
ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها
بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين لكن ذلك لا اختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها
اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى جزئي الزمان
والحد المشترك يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حد له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم
الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى اثنين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة
والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة وكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى
المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا
من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة
مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قارّ الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود وغير
قارّ الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول و
العرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها
اي للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعني انه
اذا نسب كم الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او ناقصا وهذه الخاصة من الاعراض
الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير
ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه ان يحكم بينها بالمساوات واللامساوات واذا لاحظ شيئا اخر
ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من

الجزء

لا شك
ان الكيفية عارضة
للنفس الناطقة الواحدة
مثلا دون الكمية فيكون بينهما عموم من وجه
ثم الكيفية قد يعرض لنفسها كالشدة العارضة
للحرارة والبرودة والسواد والبياض مثلا ثم ان الاظهر
في بيان اصحية الوجدان ان يقال لا خلاف في وجود
الاعراض الغير النسبية عند المحققين و
سهم المصنف بخلاف
النسبية تامل
قوله وكون
المجردات عالمة
اشارة الى جواب
معارضة لو قرر
السؤال بطريق
المنع كما يجب بان
اصل الكلام في قوة المنع
لانه توجيه لتقديم الكم
انه يحتمل ان يكون وجه
التقديم اهمية الكم لسؤال
بالمنع غير موجه
قد تقدم اطلاق المقدار على
الانواع الثلثة والا فالزمان ايضا
مقدار بحسب الحقيقة لانه مقدار الحركة
كما بين في موضعه
قد صرح في ذلك الكتاب بان الوحدة
والكثرة الملتفتة ازيد منها الحاصلة من
تكرار امرة او مرات باعتبار ان عقليان
هي من المعقولات الثانية اي العوارض العقلية
التي لا يكاد ذي مهاشيئ في الخارج هي في نفس
الامر هي الخارج ... و في نظائره بمعنى نفس
الامر وقد صرح ايضا بان العدد هو الكثرة
بعينها ولا شك ان الاعراض وان لم يختص ان وجود
بعينه الا انها مختصة بالموجودات الحقيقية اي التي
يكون وجودها في نفس الامر فلا على التصريحين يكون
الكثرة من الموجودات الحقيقية متى يصح كونها عرضا وعدد
منه حسن

الأجسام والأعراض إنما تقبل القسمة بواسطة والمراد بالقسمة هيهنا الوهمية وهو أن يفرض
فيه شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو أن ينفصل وينقطع بالفعل أي يحدث له هويتان
بعدان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار إذ عندها يبطل المقدار
ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول
ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانفكاك المقدار عنه حصول الانفكاك كالحركة تهيئ الجسم للسكون
الطبيعي ولا يبقى معه ومنها مكان وجود العاد فيه أي اشتماله على أمر يفنيه بالانفكاك عنه مرارا
أما بالفعل كما في الكم المنفصل فإن الواحد موجود في جميع الأعداد وهو يعدها وقد يعد بعض
الأعداد بعضا أيضا وإما بالقوة كما في الكم المتصل فإنه قابل للتجزئة فيجب أن يكون قابلا للتعديد
لأن التضعيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدؤه الواحد فإذن الكم المتصل قابل لأن
يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد إلا بملاحظة أحدهما
فقد تبين أن للكم مطلقا ثلثة شاملة لجميع أقسامه من الأعداد والمقادير تعرض له أولا وبالذات و
عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة
لذاته وذكر الإمام أن الخاصة الثالثة هي التي يصلح لتعريف الكم بها لا الأولى لأن المساوات لا تعرف إلا
بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية أنه يمكن أن يجاب عنه بأن
المساوات واللامساوات تدرك بالحس والكم لا ينال له الحس مفردا بل إنما ينال مع المتكمم قبلا ولا
واحدا ثم إن العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا
المحسوس بعينه وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وإمكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقفه عليه
ولا الخاصية الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كأنه أخذ القسمة لانفكاكية وعرض
عليه بعض الفضلاء بأن الإمام قد صرح في كتبه بأن القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم
المتصل ثم قال وإن كان قد نبه ذلك على أن قبول الشيء عبارة عن إمكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا
شك أن الانفكاك في الكم المنفصل حاصل بالفعل وأما إذا أريد بالقبول أعم من ذلك أعني إمكان
فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الإمام إن قبول القسمة من عوارض
المتصل دون المنفصل إلا إذا أخذ القبول باشتراك الاسم أقول لا يخفى أن محصل كلام هذا
القائل أن هيهنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم
المتصل وأنت خبير بأن شيئا من الانقسامين أعني الانفكاكية فلما مر غير مرة أنها لا يمكن حصولها
للكم المتصل وأما الفرضية فلما نسبتها إلى الكمين المتصل والمنفصل لأنها إن أريد بها كون
الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وإن أريد بها نفس الفرض
لا كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فلا شك أن المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذا
وعرضي أي الكم ينقسم إلى الكم بالذات وإلى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد عن المقولات

عدا الذي

قوله
الفاضل ان ذه
انقسام بالصفة المذكورة
وهو عبارة عن كون شيء ذا اجزاء
اعم من ان يكون حصول الاجزاء وفيه بالعرض او
بغيره فان هذا المعنى حاصل في الكم المنفصل الذي له اجزاء
فعلية وفي الكم المتصل الذي له اجزاء بالقوة مت
يعني اراد الامام بالقسمة في قولهم
قبول القسمة استعداد
القسمة الا
نفكاكية و
هو مختص بالكم
المتصل لان
الانفكاك في
الكم المنفصل واقع
بالفعل وح يرجع
ما ذكره صاحب المو
قف الى ما راه بعض
الفضلاء ثم لا يرد عليه
ان القسمة الانفكاكية
يمتنع عروضها للكم المتصل
يستعدا ويقبلها الكم المتصل
لان مراده بقبول القسمة قبول
مادة القسمة ثم يمكن ان يكون مراد
الامام بالقسمة الفرضية بمعنى كون
الشيء بحيث يمكن ان يفرض وهذا
المعنى ليس حاصلا في الكم المنفصل
بالفعل اذ الانفكاك فيه واقع ليس
بفرضي والا يمكن ان يحمل ما ذكره توجيها
لكلام بعض الفضلاء ولا يرد ح ينبغي ان لا
يعترض على صاحب المواقف تامل ح ت
هذا ينافي ما ذكره بقوله وح يرجع ما ذكره صاحب
المواقف الى ما راه بعض الفضلاء ٢ ت
اي بالانفراد حتى يظهر الفرق بينها وبين الكم المعروف
هنا وح يتوجه ان الفرق بين المساواة والكم بان
احدهما ينال الحس بانفراده دون الاخر تكلف فلهذا
قال الشارح يعني هذا المحسوس الخ م ت

٢ والفرضية ليس بهذه المثابة
اما الانفكاكية

اعنى العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما ارتبط بالكم الذاتى مصححا لاخر اوصافا
عليه وهو اما محل للمقدار والعدد او حال فى الكم بالذات كالشكل او حال فى محله كاللون الحال
فى الجسم واما متعلق بالكم والذات او لهذا التعلقات مصححا لاخر اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متسببة
باعتبار اثرها اما فى الشدة والمدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض
نظرا الى الحركة التى هى كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتى والكم العرضى لان
العدد يعرض لجميع الاشياء الى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ثانى القسمين فيهما لاولهما اى يعرض
الكم المنفصل الذى هو ثانى القسمين فى تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذى هو
اول القسمين فيهما اى فى الذاتى والعرضى فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير فى قوله فيهما راجع الى الذاتى
والعرضى والضمير فى قوله لاولهما راجع الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل
بالذات للكم المنفصل بالذات كما فى قولنا خمس عشرات منفصل منفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا اشتباه
فى ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالشخص وفى حصول المنافى وعدم الشرط لا له على انتفاء الضد
لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة
اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعنى ان فى حصول منافى الضد للكم دلالة
على انتفاء الضد اى على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا فى عدم شرط الضد للكم دلالة على ذلك واما بيان
حصول منافى الضد فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان
للجسم وعروض الشىء للشىء منافى للضد بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول المقوم
بين الامرين منافى للضد بينهما واما بيان عدم شرط الضد فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما فى
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا
ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة موضوع الاربعة مثلا
وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم التعليمى وللخط
السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا
متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول
لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان الضدين يجب ان يتواردا
على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التى تحتها وايضا استدلاله
بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء التضاد بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء
التضاد بين الخطين وبين السطحين وبين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم مندرج تحته
انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم التعليمى
وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخطوط
وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان

التعليميان

فان
القوة متعلقة
بما بالاثار التى عرض لها
التناهى واللاتناهى بحسب العدد
والزمان فيكون القوة كما بالعرض لانه
بما هو من خواص الكم دون التناهى واللاتناهى
اما عروضه للكم المنفصل الذاتى فلان العدد والسطح والجسم
التعليمى يعرض لها التجزية بعرض لها العدد
الذى هو الكم المنفصل
عروضه للكم المنفصل
العرضى
فلان الزمان
كم متصل بالعرض
لانه يقدر بالمسافة
المسافة يتقدر
زمان حركة فى سطح
ويعرض له العدد بسبب
الانفصال الى الساعات
والايام والشهور والسنون
الزمان كما متصلا بالذات
لانه فى نفسه مقدار الحركة لا
ينافى كونه كما متصلا بالعرض
اصفهانى
المشهور ان لا تضاد بين الجواهر
بناء على ان التضاد هو اشتراك الا
جتماع فى الموضوع والجوهر لا موضوع
له وبعضهم اعتبروا الحد وكذا علوا
بالتضاد بين الصورة النوعية كما سبق
قوله وهما عارضان وايضا الكم المنفصل بعض
انواعه عارض لبعض وهذا اولى مما ذكره الشارح
قوله
لا يعتبر الوحدات يعنى ان كل عدد من مراتب
الاعداد مركب من الوحدات التى يبلغ مجموعها
ذلك العدد لا من الاعداد التى تحته فان العشرة
مثلا متقوم بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة
ولا باربعة وستة ولا بخمسة وخمسة وغير ذلك من
الاعداد التى تحتها قال ارسطو لا ما نقدر فى الشفاء
لا نحسب ان ستة ثلثة وثلثة بل هى ستة مرة واحدة
انتهى ولهم فى بيانه طريقان احدهما انه يمكن تصور العشرة
مع الغفلة عن هذه الاعداد التى تحتها فلا
يكون شىء منها ذاتيا لها و
ثانيهما ان تقوم
العشرة
بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا
من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو مح
لان كل واحد منها كاف فى تقومها فيستغنى عما عداه
مع انه ذاتى لها فيلزم استغناء الشىء عن ذاتيه بسبب
استغنائه عنه وحاجته اليه معا واما ان يتقوم بواحد
منها فقط وهو ايضا مح لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
سوارق

التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد لتضاد مشهوريا كما في التخلخل و
التكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط الذي يعرض الخط للجسم بلا
توسط سطح بينهما كالمحول للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتصفا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة و
مقابليهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة
والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليميين والزمان والعدد
والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان
بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيه بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف
الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد
من ذلك السواد وذلك ضعف من هذا وانواع الكم المتصل الثلاثة اي الخط والسطح والجسم التعليميين قد
تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات
الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الشخص اعني مقدارا ممتدا في الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى شيء
من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان
البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل لا يوجد
الا في الجسم فيجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد
الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بالتناهي
وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي الممتنع هو المتخيل
لا المعقول كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة التصور لذي التصور في المقدار ليس بلازم والا لم يكن تخيل الاجسام
العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وتصور الحالة في القوة متناهية
واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا
الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع
الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية عن الرياضية تبحث عن هذه الانواع الماخوذة على
هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة
والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها في التعليم ورياضة النفوس لتنسلخ عن الغلط
فانها علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع
الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن
ان يؤخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا
بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول
والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد
العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول

لا

بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد
في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا
جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد في جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي بالمرة لانه لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا
جسما لا خطا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها
بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه
قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح
وعوارضه وهذا القائل ايضا مصرح بذلك وتختلف الجوهرية عما يق في جواب ما هو بعطي عرضية
التبدل مع بقاء الحقيقة وانفقا التناهي الى برهان وبقاء الكرة الحقيقة والانفقا الى العرض والتفوق
به بعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلا
عاما في الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية
قد تختلف عما يق في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد
فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تختلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند
السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكره في تعريف هذه الامور فتختلف
معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يق عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم
التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخصة بعينها فان الشمعة المشخصة
بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دق وكان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث
على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتشعب جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها
كعبة كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب التطويل مع ان الشمعة
المشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معنى قطعا ولا
متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزء منها ويتبدل شخصيتها
بتبدله اذ انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض ساريها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده
وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحدا لا تبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه
سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا
فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا ويختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش
بان الجسم التعليمي انما يكون تعينه بتعيين مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن التبدل
اذا ثبت بالتخلخل والتكاثف لا يتم هذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى
فان من قال به ويركب الجسم يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها

وبذلك

قال الشيخ فمن هو ان الخط والسطح والنقطة قد يمكن ان يتوهم
مع فرض ان لا
جسم مع السطح ولا السطح
مع الخط ولا الخط مع النقطة فقد ظن بالكلام ان ينبغي ان يذكره في اصل
الدليل حتى يتوجه عليه الاعتراض ثم يذكره في مرتبة الجواب
حتى لا يكون الاجمال عين التفصيل والمذكور في
جواب الاعتراض هو المذكور قبله
تامل

لو تم كلامه
يلزم عرضية
الصورة الجسمية
والنوعية اذ
نقول لو كانتا
فلانتا جزئين من الهيولى
والجسم يلزم انتفاء
الهيولى والجسم من
حيث هو جسم بانتفاء
الصورة الجسمية والنوعية
مع انهم قد قرروا ان الصور
كالدعايم يتولد مع بقاء الهيولى
والصور النوعية تتبدل مع بقاء
الجسم من حيث هو جسم كما في
صورة الانقلاب فيكون ان عرضين
هذا على طريقة المشائين وعلى قاعدة
الاشراقيين يمكن تقريره نقضا
تفصيليا مع السند فتدبر ترد

هو جسم يتوهم اسداء نقطة ويكون في
في جوانبه عشرة مثلثات وعشرة خطوط
وجه يقابل راسه يكون ايضا عشرة مثلثات
وعشرة خطوط ويكون عشرة خطوط اخرى
مشتركة بين المثلثات الواقعة ويكون عشرة
خطوط اخرى مشتركة بين المثلثات الواقعة في
الجوانب وبين المثلثات الاخر فيما يقابل الراس
كمخروطين مضاعفين قاعدة احدهما ينطبق على قاعدة
الاخر ١٢
عن مسلم فان الشيخ قال في مطلق الشيء وليس يقابل ان
يقول ان الجسم الكري اذا كعب فان ابعاده لم تتغير اذ هو
مساو لما هو اولا في المساحة وزوايا لك فالك مستعلم
ان المساوي يق لما هو مساو بالفعل
يق لما هو مساو بالقوة ولها
امثال وهذا لا
اشكال
مساواته لها بالحقيقة بل سيق بالق فيما عن ذلك انها في قوة
المساوية والذي بالقوة ليس بموجود
صدر

وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقول ان
مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثة فلا شك ان السطوح الستة والخطوط
الاثنى عشر التى كانت فى المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعى باق
بحاله لم يتبدل بعد ولما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهى
والتناهى لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن توهما ان يتصور
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشئ مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهى
اولى بان لا يكون مقوما له لان ما ثبت للشئ بسبب من خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشئ
لحقيقته انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لانا نقول الكل انما يثبت الجزء للكل لا فى ثبوته
فى نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب خارج
لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشئ انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشئ متصورا بالكنه
واما اذا كان متصورا بوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال التناهى لا يكون
من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمى فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل
الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بذلك الخط لان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما
له بل يكون عرضا لازما له واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم الذى لم يوجد ولا يدل على انه ليس مقوما
للجسم الذى وجد وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها ضمائم للجسم التعليمى الذى هو عرض
فهى بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جوهرا لما تقدم من استحالة الجزء
ما هو فى حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان فى تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار
لها والمقدار يفتقر فى تقومه الى المقدر والمقدر فى تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد
متقوم بالوحدات التى هى اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء
عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالبسيط فى مقوله وتخلف الجوهرية الى قوله يعطى عرضية ثلاثة الى الدليل العام وقوله لتبدل
الى قوله يعطى عرضية الجسم التعليمى والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفى كلامه نشر
مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمى وافتقار التناهى الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت
الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد ولبث الاطراف
اعلما وان اتصفت بها مع نوع من الاتصاف السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف
للخط وقد اختلفوا فى ان الاطراف اعدام ام لا فاختار المص انها ليست اعداما لكنها متصفة بالاعدام مع
نوع ما من الاتصاف وهذا القدر لا يقتضى عدميتها لجواز اتصاف الوجودى بالعدمى اما انها ليست اعداما
فلوجوه منها ان الاطراف ينتهى اليها ما له الاطراف عن الجسم والجسم بوضع فما به ينتهى الجسم عن الاطراف
يكون ذا وضع لامتناع ان ينتهى ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذات وضع لا يكون

اعوانا

اما
حصول العشرين
سطحا فنفرض وجود
هذه السطوح مثلثات واما
حصول ثلثين خطا فلان كل سطح يحيط
به ثلث خطوط فيلزم وجود ستين خطا لكن كل خطين
منها متحدان فالموجود يحيط بعشرين سطحا
مثلثات م ق لا يتم هذا اضاف كما
ذكره سابقا ان الجسم قد يكون موضوعا
قريبا للخط كالمحور للكرة
لان الكلام
اصناف الوجود
بالفعل فى
الخارج اذ لو
كان الخط ذاتيا
لكان موجودا فى
الجسم بحسب الخارج
وما سبق لا يتوقف
على دعوى وجوده فى
الخارج بل يكفى كونه موهوما
وفيه ما فيه مع ان الثانية لا
يستدعى الوجود اما على ما
من قال بوجود الطبائع
الخارج فتدبر م ق
العدم فى هذه المواضع قد يكون
بمعنى المعدوم وقد يكون بمعنى ما
يكون العدم جزءا مفهومه وكل عدمى
بالمعنى الثانى معدوم من غير عكس و
الخلاف فى عدمية الاطراف بالمعنى الاول
مختص قال الفلاسفة انها موجودات
عينية وقاموا ادلة عليه والمتكلمون منعوا
وجودها فى الخارج بناء على تركب الجسم من الا
جزاء التى لا تتجزى وكان الخلاف فى العدمية
بالمعنى الثانى ايضا جاريا بين العلى ونقل السيد السند
عن شيخ الرئيس ان الاطراف عوارض تحليلية
للاجسام واختار هذا وقد اورد فى الحواشى التحليلية
فى اواخر الجواهر وغير ذلك م ق
فيه ان البين ههنا هو انتفاء احد امتدادات الجسم عند الا
نقطاع وبقاء امتدادين اخرين من تلك الامتدادات
لانه وجد ههنا شئ اخر وكذا الكلام فى السطح
والخط فتدبر م ق

٢ للجسم مطلقا

اعدامًا لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بانا لا نعقل تشابه الهيئة تبعًا لحالها كما يشار الى هذا
العدم بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته
فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين هو السطح في احدى جهتيه فقط ويوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة
وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم صلا وهو النقطة
ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شيء منهما لعدم يكون كلاهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بانواع
طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدوم بل هو
مقسما في الطول والعرض وهو ظ في العمق والا يلزم اما تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرض
انهما تلاقيا عليه فرعلى ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها
متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي وينقطع عنده
والا لانها امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست
بموجودة بان الاطراف نهايات والنهايات معدومة وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخ
اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فح يلزم التداخل والا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا
الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقات بالاسر والانقسام عرضا على تقدير
الملاقات لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيتا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل والانقسام واجيب عن الاول
بان الاطراف ليست نهايات بل امور امعرضة وللنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين
من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم
والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من
جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر
بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع
في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس معروض والتناهي
وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل
والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب نسبته للكم وانما ذكره ههنا ولم يذكره عند
ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لا
يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثلاثة من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بقيود عدمية
تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس
وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة سوى
المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه
في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض

النسبية

لا نسلم
ان ما يتوهم انه ذو
وضع يجب ان يكون ذا وضع
بل محصل انتهائه هو نقطة عدم انتقائه
اما انك وهذا امر عدمي والحاصل ان مال الانتهاء
هو العدم اما هناك فليس هناك امر موجود في الخارج
نعم انما ينتزع ههنا معونة الوهم امر غير منقسم
في الجملة وانتهاء الجسم الى هذا الامر
المتوهم مرد
بل يمكن ان يتبع
بل يمتنع
تداخل السطحين
لانا نعلم بالبداهة
بصيرورة السطح
واحدا فح يمتنع
من تلاقي الجسمين
الطبيعيين لزم انقسام
السطح عمقا والا لزم اما
تداخل الجسمين ان تلاقيا
بمنقسم او السطح الجوهري
ان تلاقيا بما لا ينقسم او
انطباق المنقسم بغير المنقسم
ان كان الملاقي من احدهما منقسما
ومن الاخر غير منقسم مرد
فان قيل قد مر انفا ان الاطراف
امور معروضة للنهاية وليس لها
ههنا معنى الا التناهي فكيف صح ان يقول
ان الاطراف انما يعرض للكم المتصف بسبب
التناهي قلت الذي هو بسبب عروض
الاطراف هو تناهي ذي الطرف اي انتقائه
وانقطاعه مع قطع النظر عن عروض العوارض
التي هي الاطراف والذي يعرض الاطراف هو
كون الاطراف المنتهي اليها هذه صفة مشتركة على
الاول عارضة للاطراف الباقية
عن عروض الاول وكانه لا يخلص
عن هذه الابراد الا
بما ذكرته والله اعلم
قد سبق ان التناهي
واللاتناهي من العوارض الذاتية
للكم وان الكم موجود في الخارج
فظاهر كلامه بانه
ويمكن
تخريجه بان المراد انه يوصف بهما اصولا تحقق لها في
الاعيان انما هو عروضه بالذات
الذهن فلا يجوز ان يوصف بهما عند وجوده في
ايضا لما هو الاقرب من لوازم الكمية او لانا ذكره
الشيخ القديم فيكون من لوازم الذهنية وعلى التقدير ان الوجود
لعلة في الخارج لما تقرر ان العوارض الذهنية تجوز وجودها في الخارج ولذا لوازم
الماهية فتدبر مرد

النسبة الى كم خاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم
والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض والكيف ذا قيد عما اقتضا اللاقسمة احترازا
عنهما ولا حاجة الى الزيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم البسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه وقد ذكر
رسم للكيف بقيود منه كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام
الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر
على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف اما ان
يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحد الحواس الظاهرة او لا
والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهي الكيفية
النفسانية فيقال لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات
الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحد الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام خارجية انا لم نجده فالمال هو الاستقراء
فلنعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث
انها ذوات الانفس ولا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية
اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية الاستعدادية
والثاني هو الكيفية المحسوسة فيقال لم قلت ان الاجزاء عن الفعل هو الكيفية المحسوسة ولا يجوز ان يكون
كيفية هويتها الفعل لا الاستعداد ولا تكون محسوسة فالمحسوسات بذاتها الكيفيات المحسوسة لانها اظهر
الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج
الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة
النار فان آلات البساطة لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد
توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا للحرارة
وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها
لسرعة زوالها شديدة الشبه بانفعال ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة
وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين
فنقص من الاسم شيء واطلق الباقي عليه تنبيها على مصدوميته وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهو مغاير للاول
اشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء
صلبة قابلة للانفعال الوهمي لا الانفعال الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فان
الاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون متحدة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فتحسها بالحرارة

والاجزاء

عم
القدمين هذه
العبارة اثبات الواسطة
في الثبوت فلا يخرج قوله لذاته
ادخال هذا القيد لان الحاصل منه نفي الواسطة
في العروض ولا يخرج الكم من التعريف عما
صح الانفعال في الاصل امر سيال يتجدد ويغير فيتجدد
منه وجعل الكيفية المحسوسة التي
تغير سريعا لا يجب
الى سببية متى
الاولى بالا
نفعاليات
لوجهين الاول
ان حدوثها يتبع
الانفعال الحاصل
الشخص كالصفرة التي
تتبع المزاج الحار المستحكم
في الكبد وكحلاوة العسل
فان كلا منهما تابعة للمزاج
الذي لا يتحقق الا عند انفعال
المواد ولا يجب النوع كحرارة
النار فان حصولها في النار ذاتي
لم يكن لها دخل الانفعال لكن من شأن
تلك الحرارة ان تكون تابعة
بالانفعال الذي هو المزاج صرح بذلك
٢ والكيفيات الا
ستعدادية

والاجزاء التي يحيط بها سطح ربما تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فتحس منها بالبرودة وكذا
الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار وتكون شدة النفوذ فيه هو الحريف والجزء
الذي لا قطع هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق
للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين
من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وجماعة من المتكلمين ليس في المتاخرين ولكن
الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة لنا وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان
قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من الجلي العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن
المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة
الالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموس بما
ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة
من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان
اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون
اختلاف الاشكال مفيدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة
لنفس الشكل وما ذكرتم من الهيئات لا يدل على ثبوتها اجبنا بان تلك الهيئة الحاصلة في الحواس ليست
نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست
ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا
الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا يثبتها
فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح و
الحرارة وانواعها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد
المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات
انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان تكون
كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها
تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنس الشكل والكيفية
وهو غير مفيد ههنا اذ لا يمنع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما
ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالجنس اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه
الكيفيات وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال
دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول
واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست
متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في وجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج

البحث في ان المحسوسات مغايرة للمزاج

لعموم

[illegible]

٢٥٧

مح
اعترض
عليه بان المحسوس
هو جزئيات الحرارة مثلا
لا ماهيتها فجاز ان يعرف بالاقوال
الشارحة والجواب ان ادراك جزئياتها
يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية وجدانا بحيث يغنيها
عن التعريف اعترف بان الاحساس بجزئيات
الحرارة يفيد معرفة ماهيتها بوجه ابلغ من
تحصيلها من التعريفات
التي يتوهم
صحتها ش

قال الشيخ في
الشفاء
الخشونة والملاسة
فانهما لا يكونان البتة
من باب الكيف بل الكيف
يكونان من الكيفيات
الانفعالية فان الخشونة
هي الاختلاف في ظاهر
الجسم بان يكون بعضها
ناتيا وبعضها غائرا وذلك
ما يساويه والملاسة الاستواء
من حيث هي من غير محسوسة
الا بواسطة كيفيته المقارنة للاوضاع
والاشكال صدر الدين

اللزوجة ان يكون الجسم بحيث يسهل
التشكل ويعسر التفريق [illegible]
ق ل
هشاشة الشيء [illegible] من باب نصر
هشاشة مصباح

لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بغير المزاج كما في البسايط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرا لان العام مغاير الخاص على ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد التي تسمى بالقياس الى البرودة وتسمى بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة منها اوايل الملموسات انما اوايل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال امزجته فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما ساير المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يمتزج بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرايحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرايحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوايل المحسوسات الملموسة فكذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكره من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل قصد بها اثبات احكامهما قالوا من شأن الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكلما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطيئا وربما لم تقدر الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام

المختلفة

المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة
فالحرارة معدة للاجتماع الصاعد عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها
كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب قال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون لبسايطه شديدة الالتيام اما الذي يكون
التيامها شديدا فلا يخ اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى الاول
اذا قوي عمل الحرارة فيه تحدث حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد
جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذب الكثيف الى الانحدار فتحدث حركة دورية وعلى الثاني ان
كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة حدث مجرد سحق واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعند حصول التصعيد
وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصية بها لان هذه
انما تكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف
القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في البسيط
فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه
وانما تفيده الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية صغارا فيصعد ويكون
مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي
جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات المختلفة الاجزاء وجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض
ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة
توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل
الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة
تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة
الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للراس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي يوجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالهضم والدفع والهضم وغير ذلك
ولذلك ينسب اليها كدخادية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية
وقد اختلف فيها الاراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك

لان

قال الشيخ
في رسالة الحدود والحرارة
كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى
فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات
وتفرق المختلفات فالخاصة الاولية للحرارة هي
احداث الخفة والمبدأ المصدر ثم يترتب على ذلك
بحسب اختلاف القوام آثار مختلفة من
الجمع والتفريق والتبخير الى
غير ذلك
قال السيد
الشريف
قدس سره في
الحاشية وقد
ينعكس الامر اذا
اثرت في الجسم
البسيط كالماء فانه
ينفصل عنه اجزاء مائية
بالتبخير ويتصاعد الى
مكان الهواء فيختلط به فقد
فرقت المتشاكلات وجمعت
المختلفات انتهى ما اقول لعل
فلا يظهر وجه عدول الشيخ عن ذلك
الى الاقتصار على تفريق المتشاكلات
قوله ولا شيء من العدم بملكة اعلم ان
القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها
عدما للحرارة وردوا بان الجمود والتكثيف
كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان
متقابلان لتحاد لا يمكن اسناد الفعل الوجودي
الى العدمي ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من
وجود كيفيتين وجوديتين ليكونا مصدرين
لهذه الافعال الاربعة المتقابلة اسفار

لان الجزء الناري اذا خالط شيئا اجزاء العناصر وحصل منهما مركب وكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك
المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قواه ولا في القلة الى حيث
يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فجا فحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب
الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك الجزء الناري الذي شأنه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة
الغريزية وانها كما تدفع الباد الوارد على المركب بالمصنا كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب
لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال
الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة الغريزية ليس بالجهة
بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزء من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة
الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل
الغريزية وتنفعل فعل الغريبة وذهب رسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام
الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيض عليه كما يفاض النفس والقوى على ما
الشيخ عنه في حيوان الشفا من انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار
الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل
بتوسط ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه بعينه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سوق كيفياتها حصل
للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة
غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فان الحرارة
تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل رسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار
الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه الفضا وتبيض الثياب وحرارة النار بالعكس
كما علم الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها
ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يصبر في ضوء
النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة
السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت
وقويت اوهنت القوى وامرضت فعال البدن ولما تلك فهذا شأنه كما في الشباب اذا زادت الاغذية الطبيعية جودة
وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل
بدن الميت بعد ما كانت تلمس وتدرك من الحرارة في بشرته وتنفخ بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط
الجمد الثلج لئلا يبقى ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من مجاور وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء
النارية الى ان يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الاجزاء الرطبة الى الانفصال محتملا ملتفا من الهوائية بحرارتها
الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك تسخن بها الرطوبة وتعلو غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فيحصل
الممتزج اما الانبساطة الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة اما لانفصال الرطوبة

هذا تشويش من وجهين احدهما انه قال اولا الحرارة الغريزية
وهو الحرارة النارية وثانيا ان الجزء الناري هو الحرارة الغريزية
وثانيهما انه قال اولا
ان الحرارة النارية المستفادة
من المزاج وثانيا انها الحرارة النارية الحاصلة
بسبب الاعتدال والقوام وكل منهما انما تحصل
المزاج او محصل له فكيف يكون الحرارة الغريزية مستفادة
من المزاج جم النضج من الفاكهة و
غيرها لم ينضج مصباح
يمكن ان يقال يجوز
ان يكون
ذلك لاجل
ان الابدان
ضوء شديد
ولا يبصر بالضوء
الضعيف فالتفاوت
راجع الى الشدة و
الضعف لا الى اختلاف
في الماهية تم
فيه دعوى من التشويش
فانه قال ان الحرارة الغريزية
مغايرة لباقي اقسام الحرارة
من جملتها الحرارة السماوية ثم
قال انها من جنس الحار الذي
عن الاجرام السماوية او عليها على
اختلاف النسختين وايضا الفائض
ليس الحار بل الحرارة وايضا لا يفيض
الحار ولا الحرارة على الاجسام السماوية
وانما يفيض منها الحرارة وايضا المزاج لا
يناسب جوهر السماء الذي يناسب على
فرض التسليم هو الممتزج لا المزاج وايضا لا
يظهر معنى لانبساط المزاج والممتزج من جوهر
السماء جم لا يخفى ان هذا توجيه انما
يدل على اختلاف آثار ضوء الشمس وضوء النار
الاسطقسي مع ان الكلام في اختلاف آثار الحرارة
السماوية والعنصرية فان قيل اذا اختلف آثار ضوء
الشمس وضوء النار يلزم اختلاف لوازم الحرارة السماوية
والعنصرية لان آثار كل ضوء لازم للحرارة ما هو ضوء له
قلنا كون الضوء الناري لازما للحرارة النارية
ضرورة تخلفه عنها اذا كانت
بسيطة كالاثير وايضا
لا يناسب

او لجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة
الغريزية التي كانت تمنعها في الحيوة عن ان يستولي عليها رطوبات البدن فعفنها مفقودة ولعل هذه الحرارة
موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها تعفن العنبة في شجرتها كما اذا تعفن قطعت منها
بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمسه ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ
الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية
الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارات المص ان لفظ الحرارة يطلق
على الكيفية المحسوسة وعلى معنى اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثلاثة جوهر
والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما يقال من ان معنى ان الحرارة تطلق على معنى اخر مخالفة الكيفية المحسوسة
من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب الحادثة من الحركة
في غاية التحلل لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل
لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الاتصال والانفصال فبعضهم عرفوا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه
يقتضي ان يكون النار رطبا لعنايتها لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي
تليها بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانفصال
الى اجزاء صغيرة جدا وعدم التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع ثم لكنه
لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه يهبط لانفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج بالياب فاداه استمساكا عن التشدد
والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الانفاق انما هو
من العوام لكن يبقى ان الهواء ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بانه ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة
بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ثم فان قلت زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في
الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قوام من جرم الماء
اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا الرطوبة كيفية تقتضي سهولة اتصال الجسم
بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد اتصالا ارطب فيكون العسل ارطب
من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادق اتصالا واشد من الماء لانه اسهل انفصالا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بنفس الاتصال حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الاتصال ارطب ولا بدوا الاتصال حتى يلزم ان يكون
الادق اكثر رطوبة بل بسهولة الاتصال فاللازم منه ان يكون الاسهل اتصالا ارطب وليس العسل اسهل اتصالا

من الماء بل الأمر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال واليل العسل اسهل انفصالا من الماء
قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك
المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب
ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية
المقتضية لسهولة الانفصال فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان البحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في
فصل الاسطقسات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى
سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الانفصال محسوسة واعلم ان الرطوبة بالنقل تقابل يقابلها البلة ويقابلها
الجفاف وهو عدم البلة عما من شأنه ان يكون مبتلا وهي مختصة بالماء لا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط
بالياس بهذه اسمه مسكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على
رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم اخر ويسمى هذا الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه واذا ده لينا يسمى
ح مبتلا بل منفقا والليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاق الغريب وهما
مغايران اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون الشيء بها قويا غير سيال
فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
والصلابة ما يقابله فتكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام فنظر في امرين انهما من الكيفيات الملموسة
وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتئا
وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسات
لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل المتقبل لها
الحادث ذلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذلك الا يرى الاول ان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين
ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة امور اربعة الاول عدم الانغمار وهو عدم التخلخل
الشكل الثاني وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست صلابة لان الهواء الذي
في الزق المنفوخ فيه مقاومة لا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو الانفعال
وذلك من باب القوة والاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان ثقيلا
والخفة بالعكس وهما الان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي
والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى جنب ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل
نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي وهو باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها
الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مسامحة
فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت
الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية وهو باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر

المسافة

تغير الرطوبة بنفس الاتصال من المبتدعات الخترعة كيف
الرطوبة من
الكيفيات الملموسة بالاتفاق والاتصال ليس كيفية
والملموسة هي الحق ان اللين
الصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين عبارة
عن استعداد تام نحو الانغمار والصلابة هي لا
استعداد الطبع نحو الانفعال
الاستعداد واللا استعداد
ليسا مما يدرك
بالحس فضلا
عن اللمس كذا
افاد صدر
المتألهين

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهوا فانه ينسب في النار
ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قبلما
ذكر في الثقل لا ضافتها بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مشا مكان النار والهوا اعظم من مشا مكاني الماء
والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر
بعكس ذلك اي يكون مشا مكاني الماء والارض اعظم من مشا مكاني النار والهوا وانه تناقض وبين ذلك بانه
ان فرض جزء من الماء مماسا بفلك القمر ثم لو خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع
مشا مكاني النار والهوا وان فرض محدب كرة الماء مماسا بمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس
محدبها مقعر الهوا فقد تحركت ايضا تلك المشا اكثر من مشا مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان
الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المشا الممتدة بين المركز والمحيط والافلاك وان فرض جزء من الهوا في مركز
العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهوا فيكون قد قطع مشا مكاني الارض والماء وان فرض
كرة الهوا بحيث يكون مركزها مركز العالم تحركت في الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المشا فان كانت تلك المشا اكثر من مشا مكاني النار والهوا صح ما
من ان الخفيف المضاف يتحرك ايضا تلك المشا فان كانت تلك المشا اكثر من مشا في اكثر المشا الممتدة بين المركز
والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها
الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحرك في مشا امكنة النار والهوا والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز
العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهوا فقد تحركت في مشا مكان الارض والماء
وهذان المشا الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كرة الهوا بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك وبحيث يكون
مركز العالم على محدبها كان على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهوا والهوا خفيفا بالقياس اليه
وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهوا فقط وخفة الهوا بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في اشتمال
كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه
والحال في الهوا على عكس ذلك فصدق احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول لا يذهب
هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء
مشترك بين طرفي النسبة في النسبة الاولى اعني الصور المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهوا مشترك بينهما في
الصور الثانية اعني الصور المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان اثخان العناصر
العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت
ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس
مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر
ثخن النار والهوا والماء ويبقى من المشا الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر
المشا الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهوا بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها

يعني مكاني
النار والهواء
اقول بل مكان الماء ايضا
وهذا المجموع اثلث اكثر من مكاني الماء
والارض جم يعني مسافة مكاني الماء
والارض اقول بل مكان الهواء ايضا وهذا المجموع
اثلث اكثر من مكاني النار فقط جم
قال صاحب الشوارق لا نسلم لزوم
كون ثخني النار والهواء
اعظم من ثخن
الماء والا
رض معا بل
من ثخن الارض
فقط والمراد من
الثخن مقدار ما بين
المحدب والمقعر في
الكرة المجوفة وما بين
المحيط والمركز في الكرة
المصمتة كما في الارض بيان
ذلك ان كرة الماء اذا
فرضت في مكان كرة النار
فالمكان الاصلي للماء لم يبق خاليا
لامتناع بل يشغله كرة الهواء
ويشغل مكان الهواء كرة النار فاذا
تحركت كرة الماء بطبعها من حيز
النار الى ان يصل الى سطح الارض فقد
قطعت مسافة ثخني النار والهواء الواقعين
في غير حيزيهما لضرورة الخلاء وهذه المسافة
اكثر من مسافة ثخن الارض ح ا
يفهم ان الشارح جعل هذا الكلام تتمة للجواب يعني
لا يحتاج في الجواب الى تلك المقدمة بل يتم الجواب
بما ذكر ولا يخفى بطلانه اذ تلك المقدمة اوردت
لوجه التسمية وبيان ان ثقل الماء لم اعتبر بالقياس
الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط
م ن

فخليت طبعها فانها تتحرك الى ان يمسها محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء
ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة المتعددة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فتتحرك في اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكب من ان في كل واحد من عنصري الماء والهواء مع لطافتهما
حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين
وكذا الى ما ارتكب من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط
الى المركز مع انه بط فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب
الطبيعي مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم
حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه
بالطبع والا لزم المحذور بل يكون فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل
ان الثقيل مط يطلب المركز والخفيف مط يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل
مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما
اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا
وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة مط فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا اورد
على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع
نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا
يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز
والمحيط على ما ذكرت مكاناهما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق و
الخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب لها في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله فغاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بفرض ثخن ثلثة
عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك
فاذا فرض بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع اكثر
المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرضنا انه قد خرج من مكانه
الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركزا لعالم على محدب فاذا خلي
وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يمس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن
تقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل الطبيعي ومسرى ونفسا
لما كان الثقل والخفة من قسمي الميل عقبهما بمباحث الميل مط وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية
بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف فهو ذاتي وان لم

يقم

محل النار
وطلب وطنها
لم يتحرك الهواء
لان المحيط مكانه
الطبيعي لكذا اورد
على تعريف الخفة الا
ضافية ثم ان
وجه دفعه على طريقة تنبيه
ان الهواء عند فرضه
محاذيا للنار لا يتحرك
وهو على طريقة ذلك الفاضل
ايضا مندفع بان الهواء يتحرك
الى حيزه الطبيعي الذي هو فوق
الماء لا الى المركز فيكون الارض
سابقة اليه والحاصل ان التقسيم
الاضافي بالمعنى الاول ينحصر في الماء
واما بالمعنى الثاني فيشمل الهواء ايضا
وكذا الاضافي بالمعنى الثاني يشمل الماء
ايضا وان لم يشملها بالمعنى الاول ثم
لا يخفى انه مضاف لما حققه القاضي ان
الثقيل المضاف والخفيف المضاف اذا وجد
المركز والمحيط لم يتحركا عنهما بالطبع بل بالقسر
ان يفهم منه ان المكان الطبيعي للماء مكان الارض
وكذا المكان الطبيعي للهواء هو المحيط لا تحت السماء
اللهم الا ان يتفق ما ذكره القاضي فيدفع ما ذكره بهما
حاشية شرح القوم ثم ان
بحث السير في الجواب الذي فيه الكلام وتعلق الغرض الا
فالتخلي دون عن الغرض والوصول الى المحيط الاعظم
محل الغرض لكن الغرض غير متعلق
بحم

قطعتم

تحامه

يقوم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى الطبيعي
قسري ونفساني لان حدوثه في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو
قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني
والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة
كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة هيهنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
دون شعور وارادة والمراد بالنفساني هيهنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن واحد قسمي الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما تختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا
الاعتبار يتم انقسام النفساني ويختص الطبيعية بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة
وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع
وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة
لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او النفس الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر به مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك
بالطبيعة او النفس لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد
ملائمة تلك المرتبة من الحركة واياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة
ونسبة الطبيعة او النفس الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او النفس بل لا بد
هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند الى اصل الميل الى الطبيعة او النفس ويستند
اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرفع المعاوق
المحرف وغلظه اجيب بانه لما لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او النفس فشدتها وضعفها الى تلك الامور
المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان
له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود
منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام فيه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل
في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة
السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من اعتبر الميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة
ومختلفه منصف يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين
المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة
السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي
الى جهة السفل اما اذا كان الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة

فلو

فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم لو اجتمع
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يختلف
عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك
فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل
لضرورة كونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه
انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي
بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين
متقابلتين كانا بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنين احدهما الميل الطبيعي وقسمين من
الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية هذا اقول والحق ان الاعتبارين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور
اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء
الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لا
متحد فرضا ولا باعتبار معاق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاق داخلي اذ المفروض ان لا
ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاقة للحركة القسرية ولا شك ان
طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واشد بون اخر
وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة خطوة فقد فعل فيها كل واحد منهما
فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة
في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل
الاخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان
ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوى العائق وعاده يريد ان يبين ان
الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدء ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقريره انها
انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم لعدم
العائق والتالي ظ البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض
انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل ومعاوقة

ما يقطعها

تساوى ذي العائق وعاده في الحركة القسرية كما يلزم هذا التساوي في الحركة الطبيعية والقسرية على تقدير تخلف

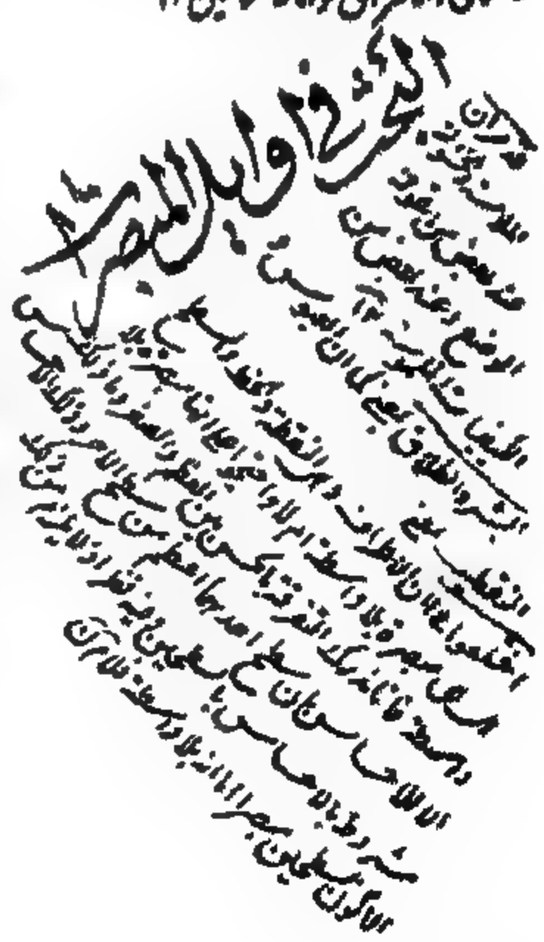
ثم

ما يقطعها وبين انه يقطعها في زمان الطول وليكن جسم ثالث فيه ميلا اضعف من الميل المفروض اولا
نسبة الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان
عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافة متناهية حركتا مقسورتين ذي عايق وغير ذي عايق وقد ذكرنا في مبحث
امتناع الخلاء ما لو تعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليراجع اليه
من اراد الاطلاع عليه فعند آخرين يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل
جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات
متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة
منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وآخرون ومنهم جعلوه مغايرا
يعني عند طائفة منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما زاد انضمام اجزائه
كان اثقل ومنه لازم ومفارق ضموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة
السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل
اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان
الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل
واحد لا غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بسبب دواعينا ويبقى بحسب صوارفنا فيكون صادرا
عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان
الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما
يتولد عنه بلا واسطة وكما يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول
ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني
ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث
ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد
عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرة يعني سواء كان اولا
وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل المبصرات فالاول ما يدرك بالبصر هي الضوء واللون والاطراف
والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والشفيفة والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة
الى ما ذكر فالترتيب داخل تحت الوضع والتقوس كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان
تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر
يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو
اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة وغيره وقد تحقق

فيما

قوله مغاير لجنس الاعتماد الاولى ان يقال هو عبارة عن
غلظ الاجزاء او شدة تماسكها وتكاثفها م
فالذهب اثقل من الحديد لان اجزاء الذهب اغلظ
وشدة تماسكها اكثر من اجزاء الحديد ١٢

والاكوان الاربعة هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فالحركة هي تكون الشيء في المكان الثاني والسكون هي الكون
هي تكون الشيء في المكان الاول والاجتماع كون جسمين
في مكان والافتراق كونهما في مكانين ١٢



فيما سبق معنى المبصر لا بالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سمى فزعم ان المعقول
من المبصر لا بالذات هو ان لا يتوقف بصره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء
لا غير لان اللون يتوقف بصره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا فلا ولكل منهما طرفان اي لكل
من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف و
الاقوى وللالوان حقيقة اي للون حقيقة ثابتة بدليل بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا
والبياض انما يتحصل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما
مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى امتزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك
الاجزاء هواء واشعة فايضة من الاجرام العالية ويتعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض و
الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها الى الجدار بتموج غير مستقيم كذلك الشعاع كانه لون ابيض فاذا رأى الحس الشعاع المتراكم على
تلك الاجزاء مختلطا لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه ابيض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه
ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق فانه عما بلهذا اولى
من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع
ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من مثل المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء لان تصغرها
والمزاج لا يمكن حصولهما وانما السواد يتخيل بصدد الماء بسبب عدم الهواء والضوء في عمق الجسم وفي
الالوان يتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي
يوجب تخيلا لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافا
كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب
اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل محله الالوان كلها بخلاف السواد والقابل
للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة في القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الثياب ينسلخ بالشيب وفيه
يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب ثان وفيه انما يقبل محل البياض
ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة
والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب
المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض
ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان الماء لم يحدث
فيه مخالطة هوائية بل اخرجنا الهواء منه وهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون

فالرطوبة
داخلة تحت محركة
اليبوسة تحت السكون فان
البصر انما يدرك الرطوبة من السيلان
واليبوسة من التماسك م ت
وانس جملة ان السوفسطائية يقولون لا حقيقة للاشياء
انما هي اوهام وخيالات لعدم حقائق الاشياء
ما سه قال المص الالوان حقيقة
متحققة في نفس الامر
الا انه امر
شعوري بعد
من الاسباب
هم

والهوائية م

عمق

الالوان اصلها السواد والبياض عند بعض وثمة عند
المعتزلة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند
بعض جميع الالوان اصول شرح قديم

من نقل

من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه
الفلفل ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماء ان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرايب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضا لانه شفاف يفرق فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف
الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصفية مع ان تفرق الاجزاء ومد الخلل
الهواء المضيء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الانحاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
الى الغبرة ثم الغبرة ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل
على اختلاف ما يتركب عنها الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض لا مخالطة الضوء للاجزاء
الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف
وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط
الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء
الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض لانه هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون
هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتها على ان السبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة مع ان في الملازمتين نظر الجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او محققا على انحاء مختلفة
وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان
يعني ان طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد
مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل
من اجتماعهما الغبرة فبط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما
او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما والاقسام باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على
صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون له عند الحس
في زمان الاجتماع كما له عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي
على صرافته هو البياض وفي غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما
لان الذي لم يبق على صرافته منهما لم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا
البتة بل الموجود لون اخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت
ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون اخر متوسط
بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثلاثة
الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم
وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه هو غير موجود في الظلمة لعدم شرط
وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ
بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواها

والجواب

القفل الكبير
القاف وسكون
اللام نوع من الاشنان
يلقى بالفارسية شقار
رائب سيراب است شده ق اختلاف الشفاف
بالظلم اي البياض بالسواد قالوا تركيب البياض
السواد يحصل الالوان المختلفة المتوسطة
فقال الشيخ لو كان كذلك لوجب
ان السواد لا ينعكس
مطلقا لا
انعكاس
الا من الاحمر
المائية التي
تجد فيها البياض
بانعكاس الا
شعة وتراكمها فيها
فلا بد ان لا ينعكس
ح من الاحمر والاخضر
الا حصة البياض دون
السواد فلم ينعكس الحمرة
والخضرة ح
قوله ودلالة هذين الوجهين الخ
اراد ان الفلاسفة زعموا ان
الالوان المتوسطة انما تحصل من
تركيب السواد والبياض على وجوه
مختلفة وزعموا ايضا ان السواد و
البياض ماهية وحقيقة في نفس
الامر الا ان البياض تراه من مخالطة
الهواء المضيء بالمشف والسواد تراه
لعدم ذلك ثم استدل الشيخ على هذا الذي
زعموه ثانيا بالامرين المذكورين باستدلالين
على طادستين ما عرض الشيخ بان هذين
الوجهين على تقدير صحتهما دلالتهما على بطلان زعم
الاول اظهر من دلالتهما على حقية الثاني على ان الملا
زمتين ممنوعتان في توجيه كلامه والمنعان حقيقيان
ثم لا يخفى ان دلالتهما على تزييف الزعم الاول في غاية
الخفاء فكيف يكون اظهر مع دلالتهما على حقية الثاني و
كان الشيخ في الدليل الاول لاحظ قول الشيخ فان لم يكن
الا سواد وبياض ولم ينظر الى ما هو معنى
حيز النفي ايضا وهو قوله ولا حقيقة
للبياض الا مخالطة
البياض
هذا الاعتراض توهم مبني على التوهم الاول فان السواد والبياض
الخ
المتوسطة ليست الا بسيطة واحدانية
لا مركبة ح

والثالث باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا
نارا وردّ بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا
بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض
شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متحدة
بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها
من تلك المراتب فيتحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا اضمحلت مراتب
الضوء باسرها اضمحلت الالوان كلها وانما قلنا يتحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال انتفاء
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون
للون طبقة غير مستترة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا
ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في ابجلاء اللون الواحد بالنسبة
عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان
الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس ثانيا هو اللون مع ضوء ضعيف واخيرا ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع
الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تاملا شافيا
تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد المختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء
لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعنا وان اراد المعية او الاعم فهو غير مسلم على ما
قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا
اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه وصول الشمس شهد
الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر منسبه للحس والاخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون ابيض
او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد
بعدها ما اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا او لعيل الادراك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل السراج يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوؤه
في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوؤه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا
ولا يرى ضوؤه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور
ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف

البصر

قوله بل جاز ان يكون الخ كيف قد فرض ان تغير البصر فقد البياض فقد فلا بد ان يفقد البياض وكذا جمع البصر للسواد وحفظ قوله بل جاز ان يكون موجودا فيه معا وقول يمكن ان يقع الفصل حقيقة بما يكون منشأ لها حال الانفراد وقوله الاجتماع فيحصل منهما بالاخر جم وذلك لان الظلمة امر عدمي لانها عدم الضوء فلا من شأنه ان يكون مضيئا والعدم لا يكون مانعا وعائقا وما استدلال الشيخ فيتجه عليه انه يجوز ان يكون العائق هو الظلمة الواقعة على المرئي فينبغي ان يكون هذا اولا ثم ينزل اليه ولان مسلم ان الظلمة ليست امرا نفسيا فلا تم ان عدم رؤية الملون لعدم شرط الانتفاء شرطها كما ذكره جم

قوله وايضا ان الواصل الخ دليل اخر على ان التفاوت ليس الا في الاكتفاء ومدار الدليل الاول على عدم التمييز بين الانكشاف والمنكشف فيتوهم من تبدل الاول تبدل الثاني ومدار الثاني على عدم التمييز بين اللون والضوء فيتوهم من مقارنة اللون بضوء اشد اشدية ذلك اللون في نفسه جم

هذا يخالف المعينة الثالثة كما صرح به في البلور ولا يخفى ان الهواء مع عدم تلونه قابل للضوء ولا يمكن المناقشة في شيء منها جم

اي تعلم بالبديهة ان هذا السواد يغاير ذلك السواد مع قطع النظر عن الامور الخارجية فيلزم اختلافهما نوعا اذ لو كانا متغايرين بالضعف لم يكن كذلك بل كان اختلاف حقيقة فيما هو خارج عن السواد كالرومي والحبشي فان لان نسبة الحقيقة في الاخر بالذات والتغاير انما هو في امر اخر كالتولد في الرومي والحبشي جم

اي فان منع تساوي الجزئيات في هذه الاحوال الثلثة انكار لي لا يستلزم انتفاء الشك فح كان المنع مشتركا فاشار الى ان المقول تساوي جزئيات الماهية في هذه الاحوال الثلث لا يستلزم انتفاء الشك فما هو جوابك فهو جوابنا شوارق

البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست لا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس لاخفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا نمنع لك تدعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في مهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي المهية في ظهورهما عند الحس فلعلهما ماشهادة الحس واما ان البلور والماء اذا كان في ظلمة وقع عليه ضوء يرى ضوئه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخ اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني بطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن مهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق المهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون المهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالمهية فان نسبة المهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون المهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى او اقدم او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الحصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن مائية القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الحصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في

مفهوم

مفهوم البياض لم يكن ملاقيا العاج من معروضاتها والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء واجيب بانه داخل
في مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من
عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل
المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار خارج عنه داخل في
مهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في المهية باعتبار خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا
يكون النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان الفصل الزائد اذا كان خارجا
عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحققت
فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت
بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادته فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وهي النار
النار لحيث الزيادة نوعية وحرارة لا يمتنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم
دخول الفصل الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم
عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى انفي التشكيك متمسكا
بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر
انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في مهيته وادعى التفرقة بين ما اذا كان
ذلك الفصل الخارج عن المعنى المشترك داخلا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن
بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا
عنه داخلا في مهية بعض نواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى
مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل
منهما صنفا موافقا للاخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء
ان الضوء اجساما صغارا تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء متمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات
جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء
يتحد من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدث الضوء في المقابل للمضيء
ومقابلة الجسم الكثيف المضيء معد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء
في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان
منحدرا لرايناه في وسط الفضاء فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور معها ذلك واما في الثاني
فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى

قبلا

الذي عبر
عنه بالوجه الثاني
تخصيص الشق الاول من الشقين
المذكورين في قوله واما صدق
يعني لو عاد المجيب عن النقض وقال الفرق بين ان
يكون الزيادة التي به التفاوت في ذاتيات خارجة عن المعنى
المشترك داخلة في ماهية الاشد كما بيناه
في العارض وبين ان يكون داخلة
في هوية الاشد
كما جوزته
في الماهية
الذي قال انها
دل يوجب
التشكيك دون انها
فتى فعليكم البيان
وثانيا ان الدخول في
ماهية الاشد كما يتصور
في ماهية النوعية فالدليل
كما انه غير جار في مادة
العارض فكذا في الذاتيات
نعم على تقدير صحة هذا التفرقة
يتم الدليل في الماهية النوعية
فقط فلا يثبت تمام الدعوى عليه

قابلا خرج الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى
الجسم الاخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة
المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا لحدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من
المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في اخر على حسب تجدد المحاذات كان ذلك جوابا
لنا ويدل على بطلان هذا الراي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان شاغلا
للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصر ضد ذلك
فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله يحصل ضد
المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحايل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا
كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفافا فلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد ما خلفها
ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب بانه لو كان
جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فقل
الاحساس بما وراءه اولا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت حجما اوجبت لما تحتها ستارا وان الاستغناء
بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون
القوية بل هي حجابها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة
ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى اعلى او اسفل وما
يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في لحظة وحركة الضوء من السماء
الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة
واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد او لا او بعده وهو
غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ هيهنا غير ما سددناه ولا انعدام ايضا جسم والا لزم ان يكون
حيلولة جسم بين جسمين معدة لاحدهما فالمنعدم عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم
بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم
بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كالقمر ويسمى
نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء
اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا
من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها
كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء
مضيء خارج الغار كما انها مانعة له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل المانع

من الابصار

من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع
بل الحاجة الى الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او يقال العائق عن الرؤية هو الضوء المحيط
بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط
بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحايل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي ثم فيما اذا كان ذات
الشيء مانعا عن الابصار الا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من
غير انضمام صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك
امر محسوس الا يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى
في حال التغميض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد
وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص
كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من تموج المعلول
للقرع او القلع بشرط المفاوقة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج
المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مفاوقة المقروع للقارع او
المقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المفاوقة والمراد بالتموج حالة شبيهة
بتموج الماء يحدث بصدمة بعد صدمة مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى
حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية
ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن اهتزه لا انقطاع تموج الهواء قال
الامام الدوراني لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين على ان الدوران ههنا ليس بثابت
اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء البتة ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم
الصوت في بعض صور ما عدم فيها التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات
مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال
في كثير من المسائل العلمية يستغنى فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما
كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المنتهى التي تسلكها الجسم القارع او المقلوع
الى الجهتين وينفي لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا
ينتشر الاهتزاز ويتموج الى ان تنتهي الى هواء لا ينفي للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعدى كالحجر المرمي
في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى الصماخ سببا
للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما اثنان فلا يكون كونهما
سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان اثنا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا
فقد جعلوا القرع والقلع الاثنين سببا له فجعلا الاثنين سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا

غاية ما يستفاد من هذا الاستدلال ان الظلمة ليست كيفية محسوسة واما انها ليست كيفية مطلقا فلا

بالمرئي لا الضوء المحيط

لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزمان موجودا في الان في الخارج متعلق
بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحل في
الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لانه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم
من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب
تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في
الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة واحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار
ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها و
يميز القريب البعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة
او في المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن اليسار وليس كذلك لان
السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع
القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان تشتبه
القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين
المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس
كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز
بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادرك الاصوات في امكنتها البعيدة والقريبة
في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسنا على ما مر مستقصى
في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل ولا بقرع الهواء المتموج
لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القاع
للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث
ورد وبتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد قال والحاصل انا عند عقلنا نرد
علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد
ذلك نتتبع بتعقلنا فيما ادركنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ ورود
فان كان بقي منه شيء موجودا ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى ح ندرك الوارد ومورده وما بقي منه
موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر يتنبهنا
على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعيدين الرعد الواصل الينا
من اعلى الجو وبين ذلك الرعد الذي هو اقرب الينا ونفرق فيه بين كلام رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ادنى
وبعد الاخر ادنى فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر وقد الاخر هذا منتهى ما
قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي وصل الى ما قبله فما قبله ولكن

مدرك

وبقرع تموج الكلمة العصابية المفروشة على مقعره التي
اودع فيه القوة السامعة فندرك
صوته مش

ولا يخفى بعد ذلك
على القول بحدوث الصوت
في الهواء الداخل في الصماخ فقط
اذ التتبع المذكور غير ممكن فيما
اذا كان عطف تفسيري للهواء والموجود
المترتب لما يقع منه موجودا هو الوارد وجهته هو
المورود م

مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك
الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون في
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة و
كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان
لم يكن الجسم من المذوق او المشموم ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوه ذلك الهيئة الصورية
يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه
بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار
الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في
الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا اما
ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حرف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة
دون تقاليبها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست
اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء اجزاء الصوت
وتدفع هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا
عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء
من تلك الاهوية يتولد فيه تموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصدا قالوا الهواء المتموج
الحامل للصوت اذا صادف جسما املس كجبل او جدار بحيث ينعكس هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة
التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبار انعكاسها حرفا فيعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت اخر يماثله في الحد والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة
عند التشخص ذلك الصوت المعروض وعند بعض مجموع العارض والمعروض عند اخرين وعبارة المتن تحتملها
وقيد المماثلة بالحد والثقل الى الزيادة والنقصان احتراز عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحد والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون
ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلفا اختلافا ويتحدا باتحاده كالحرف
بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في التفرقة بين
الحد والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظر اوتاملا
اما صوت او صامت الحرف اما مصوت وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فمن الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر لليا
واما صامت وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها

لا تكون

اي استقرار
سماع كل كلمة على
جميع الهيئات الممكنة فلو كان
كذا فينبغي ان يسمع كلمة زيد مثلا على
ستة هيئات الخ اريد ويزيد زيدا زيدي
وتسعة ١٢

قال صدر المحققين في شرح الهداية وقول الشيخ
تميزا في المسموع للاحتراز عن هيئة
تخصص بها التمييز بين الصوتين
تميزا في
المسموع
كالطيب
لائمة الطبع
وغيرها من الامور
التي يحصل بها
التمييز بين الاصوات
لا بالتسمع بمثل او
جدان ١٢

الملس هموار وچيزي
كه با وچيزي ديگر تعلق
نشده باشد وچيزي درشت
پشت كنده

الغنة هي التي يحصل من
ترقب الهواء بعض الى جانب
الانف وبعض الى الفم في الطبق
الشفتين والبحوحة هي غلظ الصوت
الخارج من الحلق شرح مواقف

الحروف عدم بقاءه

لا تكون الساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالألف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه
متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الألف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما
الواو والياء فكل واحدة منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا
ليس حركة ما قبله من جنسه متماثلا او متخالفا بالذات او بالعرض يعني ان الحرف اما متماثلة لا اختلاف
بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالياءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد
من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين
كتبين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياءين اذا كان احدهما ساكنا
والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان
بحسب العارض وينتظم منها الكلام اقساما فان الحرف اذا تألف تألفا مخصوصا يسمى المتألف كلاما
وهو مؤلف وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبرا وانشاء باقسامه غير تام تقييدي وغيره فجميع
اقسام الكلام مؤلف من هذه الامور ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف
من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة
والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك وافهم المص فقالوا اذا صدر من المتكلم
خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين
طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او
كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان المدلول الكلام اللفظي الذي يسميه
الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي وانما يثبت لها
فاما الاعتقاد بثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المفهوم الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير
وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره تنبيها على انه الذي يتوصل بها اليه
فكانه هو المستحق لاسم تلك الدلالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس
المتكلم وتابعة للعلم لان المتكلم قد يخبر بما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر عن ضرب
عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه
بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قط ومثل
ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فوق المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه
قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صور الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي

ولعل

التعبير بالمسموع
اشارة الى ان شرط الدلالة
والقصد والطيب وغيره فان التمييز
بها لا يكون تمييزا في المسموع لانها ليست مسموعة
نعم في كونها من الكيفيات نظر فالاولى ان يكون
احترازا عن شرط اللغة والبحوث مبني الكلام
في دلالة قولهم تمييز في المسموع على
ان يكون ما به التمييز
مسموعا و
في ان كونه
والتقدير
المسموعات
دون اللغة و
البحوث قال بعض
العلماء الحق ان معنى
التمييز في المسموع
ليس ان يكون ما به
التمييز مسموعا بل ان
يحصل به التمييز في النفس
المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف
اللغة والبحوث وغيرها فانه قد
يختلف مع اتحاد المسموع و
بالعكس لاختفاء في ان هذا
التعريف واشباهه التي للحقيقيات
تعريف بالاخفى بل المقصود منه
توضيح الماهية الواضحة عند العقل
وتنبيه على خواصها الاشعار
اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامر
الخارجي والصور الذهنية فالكلام النفسي
اذا كان مدلولا للكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا
لم يكن الا الصورة العلمية والحق انها هي الصورة العلمية
المنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام وهي من حيث
انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة تعتبر
مطابقتها لما علم بها ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي كلام
نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات تم
في حاشية المختصر

بل صبغته فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار
عما لا يعلمه هو ادراك الكلي الخارجي عن حصوله في الذهن ط ومنها الطعوم التسعة الحاصلة من تفاعل
الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان
الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف
او المعتدل بينهما واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها
فالحرارة ان فعلت في اللطيف شدة الحرافة وفي الكثيف شدة المرارة وفي المعتدل شدة الملوحة والبرودة
ان فعلت في اللطيف شدة الحموضة وفي الكثيف شدة العفوصة وفي المعتدل شدة القبض والكيفية المتوسطة
بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف شدة الدسومة وفي الكثيف شدة الحلاوة وفي المعتدل شدة
النضاجة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والدغمة بعد المعيشة او الثاني ان لا
يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة [illegible]
الثانيا فالجن [illegible] ثم اذا اجتمعت في تحليل اجزائه وتلطيفها احسن من طعم [illegible]
هي المعدودة في الطعوم [illegible] واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي البرودة والحرارة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة
غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد
الطعوم البسيطة في عدد محصور فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنظل الذي
يحس من كل منها طعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى
الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير محصورة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف
بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيجيء يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه
معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيبق دسم حار وايضا حدد الطعوم التسعة على تلك
الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي
خالية عن الدلايل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبا وبما اوقعت لبعض النقولات
بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما
عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية
الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها
انغض الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا
فلزوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع ح اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان
الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة ح في غاية البعد عن الملائمة
وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عد الملائمة دون ما ذكر اولا
وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غايته فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها

فالنفوذ

المقدمة
لما قالوا علم
المتكلم بثبوت النسبة في
الخارج ليس كلاما حقيقيا اتفاق
قال الشارح الاشاعرة لا يقولون خلاف
الاتفاق بل المعنى الذي يدعون ان كلام النفسي غير مغاير
للعلمين الذين وقع الاتفاق عليهما
غير الكلام وهو ادراك مدلول
الكلام على خصوصه
الدرس
سواء كان
التصديق
نسبة ام لا
[illegible]
المراد بالعلم الصورة
الحاصلة لا الاعتقاد
[illegible]

من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون
الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل
الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقام المعتدل للحرارة اقل من مقام الكثيف واكثر من مقام
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفية الحرافة
والمرارة فميل المكوالى المرارة مرة والى الحرافة اخرى عنى يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم
انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انا اذا اخذنا لطيفا لرما المر وخلط بالما
وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث المكوة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او
عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة بالاعتدال فان الاجزاء الارضية اذا
كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير الماء ملحا وقد يصنع الملح من الرما والقلي والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه
والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن
عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد
في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على
حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف ففعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يضعف التكثيف
اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ فيه ومها فيجتمع في اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما
ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في
القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا تقاوم البرودة فتنفذ فيه اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل مما في
القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان
الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان النمر العفص لشدة برودته وتكاثفه كلما ازداد تفتيتا
ولطافة واعتدل قليلا ما بتسخين الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل عفصا
وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في
الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض
وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن
اللسان وظاهره معا فيتنفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة
عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا
شديدا ولا يكثف تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف
يحدث الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع في اجزاء الفاعل
ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة
اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وفي

اشارة
الى قولهم ان الحرارة
ان فعلت في الكثيف عفوصة
المرارة ليس بمستقيم لان الحرارة يابسة
الى قولهم ان فعلت في اللطيف فينبغي ان يكون
حامضا مع الحلاوة واما ان انها بارد وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان فعلت في الكثيف عفوصة
الحلاوة لو كان مستقيما
فينبغي ان يكون
العفص باردا
مع حلاوته
واما ان انها حار
وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان
فعلت في اللطيف
حدثت الحموضة لو
كان مستقيما فينبغي ان
يكون المرزنجوش باردا مع
حموضته واما ان انها حار
١٢

اللطيف

وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فيفقد اجزاء الفاعل فيه وينفعل
فعلا ضعيفا ملائما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل القفاهة و
ذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من
تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان
هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة
والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لانجماده ولا بكيفية
فلا يحصل بذلك الطعم احساسا بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها الطيف ينفذ
في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة والقفاهة وقد ذكرنا ان اسخن الطعوم
الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور طعمه بارد لما
عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن
من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تخلق تكون اولا عفصة
شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة
والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لسعة نفوذه بسبب لطافته وهذا
يعلم ان يكون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب سعة
نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها
وذلك اما بحسب التركيب بين اجناس الطعوم البسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عددها فانها
اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط اما بسبب تركب الاسباب المقتضية
للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد من واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد
الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو الشاهة المركبة
من مرارة وقبض كما في الحصرم ونحو الزعوقة المركبة عن ملوحة ومرارة كما في الشبحة والمسبحة ومن الطعوم
المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب
من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشموم ولا اسم لانواعها الا من جهة
الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم
لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلو
او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية
اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التسخن والتبرد اثرا
بسهولة او عسر وهو وهن طبيعي كالمراضة واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو الانفعال

اي

ويكون ان يق لا ينافيه اذ يجوز ان يكون الحرارة في الحريف اقوى لكنه اذا تفرق في المراشد لا جل المادة تاص ح ن

اي لا يدخل تحت محصور والعدد اما الاشياء من تركب الانواع غير منصور عم الاشياء في الملائمة التركيب باعتبار منصور

البورق بضم الباء الذي يعرف في العين بنوع ص
نوعي از سرب بارسي بيكو بد
زعاق است شوره كه چون بباشد مطلق نمكين كثير

الشبح نام گياهي است كه
امرا بپارسي درمنه گويند كثير

شبح درمنه ترك شبحه نوع من النبات
شبح اي كريه الطعم ص حصص اسم دوا است
الارعاف الملح وطعام مزعوف اذا كثر ملوحته ص

التحرك الكيفيات الاستعدادية

اى التهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال كالمصاحبة والصلا والمشهوران لها نوعا ثالثا وهو
الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشئ لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم
بتلك الصناعة والثانى القوة القوية على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون
الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهو فى الحقيقة من باب الاستعداد نحو الانفعال فلم يثبت قسم
ثالث فان قيل لما اعتبر فى كل واحد من استعدادى القابل للانفعال والانفعال نسبة خرج عنها
اصل القبول الذى نسبته اليهما على السوا فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشئ قابلا لا خر انه بحيث
يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا امر عقلى اتصف ذلك الشئ ثم انه قد يوجد فيه مرتبة من
بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هى المسماة بالاستعدادات فاصل
القبول من باب الامكان الذاتى ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون النسبة
المستلزمة للرجحان معتبرة فى الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وهما نقيضان
متباعدان فى الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا لقرب بعضها من احدهما
وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من ان التوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث
اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هى الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات
الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض
الجزئيات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت
حالا والتمايز بينهما انما يكون بالتعارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص
من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اى من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور
واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به التصور الحاصل فى الذهن وهى ان كان
اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا
والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان
ثابتا اى يمتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال
وجب ان لا يحصل العلم اليقينى الا فى الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك
فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن محترزا للتقليد مطلقا لانه
قد يكون عسير الزوال لجيب النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات فى امتناع التشكيك
فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن مباديها كما فى المسائل المشتهرة والحسيات فانها اذا تيقن بها
عن مباديها التى لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادى ويطلق باز
ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور معا وهذا هو المراد ههنا
وعند العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز
فقولهم صفة وهما يعمان ما يتناول العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تميزا اى يوجب لمحلها

الذى

الروائح
الموافقة للمزاج
تسمى طيبة والروائح المخالفة
للمزاج تسمى منتنة
المراضية كيفية يقتضى سهولة قبول المرض
المصاحبة تقتضى عسر قبول المرض
المصارعة والصراع بالكسر
كشتى گرفتن مصادر
لما فرغ من
مباحث النوع
الاول من
الكيفيات شرع
فى مباحث النوع
الثانى منها وهى
الكيفية الاستعدادية
وهى الاستعدادات
المتوسطة بين طرفى
النقيض اى الانفعال
والانفعال على معنى انه
استعداد شديد للانفعال
والاول يسمى اللاقوة كالمرضية
والثانى يسمى القوة كا
لمصاحبة والصلابة شرح قد يحكم

البحث فى الكيفيات النفسانية

لما فرغ من البحث من الكيفيات المحسوسة
شرع فى القسم الثانى من الاقسام الكيفية
الاربعة وهى الكيفيات الاستعدادية و
هى ما يرجح به القابل فى احد جانبى النقيض لقبوله
وهى متوسطة بين طرفى النقيض اعنى الوجود
والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال يتزايد فى
احد طرفى الوجود والعدم الى ان ينتهى اليهما وذلك
الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين
الوجود والعدم هو الكيفية الاستعدادية وطرفاها اللاقوة
والعدم وهذا الرجحان وان كان نحو الانفعال فهو
القوة وان كان نحو اللانفعال فهو اللاقوة ح
قوله والتمايز بينهما فلا يكون الا بالتعارض والاختلاف
فيهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان
الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون
حالا تارة وملكة
والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض
شرح تم
اذا تنظر يعنى يصير صفة بعينها ملكة بعد ما كانت حالا كما ان
الشخص بعينه يصير شيخا بعد ما كان صبيا او تمثيل
يعنى اذا صار الصبى شيخا يصير صفاته
التى كانت حالا ملكة له
والاول اظهر من
العبارة
لم يقل كالشك والوهم لانهما من قبيل التصور فيكون داخلا فى
الحد وفى تركه ايراد لما ذكره فى شرح المواقف حيث خرجهما عن
التعريف تم

الذي هو النفس تميزه لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات
فان القدرة مثلا يوجب مثبتا محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تميزا لمحله
وتميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي توجب
لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد
حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التميز نقيض متعلق بتلك
النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى
انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم
يجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات
الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين تناوله للتصور اما ههنا بناء على ما زعم بعضهم
من ان التصور لا نقائض له وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان
لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه
فالتصور ان يقع كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولا يجدي
لا يجدي العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف له بحسب اللفظ و
الاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم
لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية الاخر واعترض عليه
بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف
على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسم الى الضروري والاكتسابي
اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر
وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر والكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل
المجرد القابل وحلول المثال مغاير يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم
على المعلوم بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود
لما مر من ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس اما نفس حقيقته او
مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون
القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس
مهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدوم
لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم
بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فان كان احدهما بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل
علم الله تعالى بالمعدوم والموجود ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه واجيب بان العلم
بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والاخر

اي ر
يعرف تعريفا
حقيقيا يكون فيه تحصيل
صورة غير حاصلة سواء كان
بالذاتيات او بالعرضيات فان الد
ليلين يفيدان مطلق التعريف والتحصيل والحد
هنا مستعمل على اصطلاح ائمة الاصول لا على ما هو عرف
المعقول ع ره الفرق بين العلم والحقيقة ان
الحقيقة يطلق على الماهية التي كانت لها وجود في الخارج و
العلم

يسمى حضوريا وهو حصولها بحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها
اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم
الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور
مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم
لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما زادهم قائم البرهان عن القول بحضور الاشياء في ذاته تعالى
حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده نعم لكن في العلم بالمعدومات واحوالها
خصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال
بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر وقوله وحلول المثال معناه جواز دخل
مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله المثال في النفس لزم ان يكون النفس
لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة حصول
للنفس عند تعلقها لها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال عن المعلوم وحلوله
في النفس والمثال مغاير المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان
لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر
الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس
الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين
المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعلوم
اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل
لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العلل اولى
من مرتبة اخرى فيجوز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه محال ورد عليه بمنع
عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى
وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصور الحاصلة من المعلوم
في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي واما الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث
يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم
بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما
معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك
فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما
علمنا وذهب ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة
اذ لا مانع هيهنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى

واحد
القاضي ابو بكر
والامام الحرمين ان كل
معلومين يمكن ان يعلم احدهما
مع عدم العلم بالآخر كالسواد و
البياض مثلا لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد
حادث والا لجاز انفكاك الشيء عن نفسه وانه
محال وان كل معلومين لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن
العلم بالآخر كالنفس
بنفسها جاز ان يتعلق بهما
علم واحد حادث والا لزم ذلك

جواز الانفكاك بحاله
بان يتعلق بهما

وجود

وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدانيته تعالى بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع الملزوم لجواز ان
يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة
كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف
في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون
للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث
انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل
فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم
كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد
الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فممنوع اذ يجوز ان يستلزم
محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان
العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد
وكانهم ذهبوا الى ذلك نهاية عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء
فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة
يتعلق بها بتعدد المعلومات وتغير تغيرها فلا تغير في صفته وهو بط لان المعلوم بها يختلف
اذ المعلوم في الاول عدم في الحال وفي الثاني وجود في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق
العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال
في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة
فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة
الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين وتأيد بذلك
الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين
المتماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم والمعلوم ويتوجه عليه الاشكال
باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار كونها لا اضافة اذ عند الاتحاد لا
يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه
علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احكام الصورتين موجودة بوجود واحد والاخرى بوجود ظلي
وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة
ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر
كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض
لوجوده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا
في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا

او عرضا

لا يخفى
ان اختيار الشق
الثاني ودعوى البداهة
قائم على تقدير ان يراد التعلق بالمجموع
من حيث هو مجموع كما هو الظاهر من عبارته
بل يتعين ح ما ذكره الشارح من الدفع والظاهر ان مراد
كلام الامام حيث قال يجوز ان يكون للواحد
تعلقات بامور متعددة م ح ن
ضمير الشأن القديم لغيرها
تعالى بذاته
فانه عين
ذاته وبالمو
جودات فانه
عبارة عن وجوده
خارجا العينية
الصادرة عنه و
انت خبير بان علمه
تعالى بذاته وكذا علمه
بالموجودات على ما ذكره
علم حضوري والحيوث
عنه بهما هو العلم الصوري
الحصولي وفي الحواشي الزاهدية
ان المثال الظاهري ليس فعليا
ولا انفعاليا بل هو علم واحد منا
بالامور المستقبلة التي ليست فعلا
له وانت خبير بان العلم بالامور
المستقبلة انما يمكن ان يحصل من العلم
بالاسباب لغوا ايضا واما في العلم
الانفعالي قال المحقق في شرح رسالة
العلم اما العلم الفعلي فلعلم الاول بماهية
ذاته وسائر العلل معلولاته واما الانفعالي
فلعلمه تعالى الاول بالليس المعلولاته مما لا
يحصل الا بانفعال العالم واما ما ليس بفعل ولا
انفعالي فلعلم الذوات العالمة بانفسها فقط
فان هذا الاخير ليس من افراد الجوهر منحصرا
فينبغي ح ان يجعل المقسم هذه الاقسام اعم من
الحصولي والحضوري تدبر
وتحاماه الناس اي توقوه واجتنبوه من
تحاماه فلان من كذا اذا اتقاه وانزوى عنه
تضمين شكال الكاف من ارجاعنا الاشكال
العام كما تقتضيه فوق الكلام
م ح ن

٢ الاضافة فلا يتحقق

او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه مهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن
لكن ذلك هو الذهن انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا
في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجودا في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا
لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة
في الذهن بل في الخارج وفي وجوده الخارجي موجود هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما
يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام بالكيفيات النفسانية وفرق بين
الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي
وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصور شيئا ففعله ويسمى
فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهد شيئا فتعقله ويسمى انفعاليا او يكون لا
هذا ولا ذاك كما اذا تصور الامور المستقلة التي ليست فعلا لك وضروري اقتناصي ومكتسب
يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو
الضروري واقتناصي بديهي ومشاهدة وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واقول وجه
الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كائنا
في حكم العقل ولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس ولا الثاني المشاهدات
والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا ينفك عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت
غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل
بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اولية ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد
تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه
لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان والنادر
الفطرة بالعقائد المصنوعة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه علما هو مذهب الاشاعرة واما
المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس
نيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما يجده نفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا
بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا ينفك عنه عند تصور الطرفين ولهذا
يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا
يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المكرر
على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف مهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان
السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل

الاولى
ان يمنع ان المعرفة
انما هي باعتبار الوجود الخارجي
بل الصورة الجوهرية جوهر باعتبار الوجود
الخارجي باعتبار قيد اذا في تعريف الجوهر وهو
باعتبار وجوده بالفعل في الموضوع اذ لم يعتبر قيد
اذا في تعريف العرض في المشهور م ح
قوله فيصدق عليه حد الجوهر هذا انما
يصح مع القول بالشبح
دون القول
كهبول
الاشياء
والنفس وهو
مذهب التحقيق
وان كان المفهوم
من ظاهر كلام المصنف
هو الاول م ح
قوله قيام بالكيفيات
اي كقيام بالكيفيات
النفسانية بالذهن كما
نشاهده والمشاهدة والملاك
وكذا ذلك م ح
قوله وقد يتوقف فيه القصر
فينبغي ان يتصور الممكن اولا بان
الوجود والعدم بالنسبة اليه
متساويان وان يتصور الموجود ثم
يترتب بهذا الممكن ما هو وجوده وعدمه
متساويان وكل ما هو وجوده وعدمه
متساويان محتاج الى المؤثر ثم يحكم بان
الممكن محتاج الى المؤثر ١٢
وهو ان عادة الله جارية على خلق الحكم بعد
تصور الاطراف وقد يتخلف عنه م ح
كادراك الجوع والعطش بالحواس الباطنة و
كادراك الصداقة والعداوة وكذلك بها
قوله كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
وبين ذلك ما ينقسم بمتساويين فهو زوج فالاربعة
زوج ١٢ ولا يخفى ان المشاهدات بالمعنى الخارج
من التقسيم لا يشمل هذا المثال م ح فنقول هذا
ان السقمونيا من حيث هو هو مذكوره مخالج
واحد يكون مسهلا للصفراء سبب
بسبب خفي وكل مسبب له
من سبب
فالسقمونيا سبب بسبب ١٢

بالحدس

بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حد ولا تكرر كانت من جملة قضايا قياساتها
معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكرر المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا
حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس فزاعمة انك تحصل اليقين
كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف اشكال نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه
انما جانبه الذي يلي الشمس مخدوش العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم
بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعني
في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقولنا ان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عنه وقولنا يعني بالحس
كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا وان قيل الخبر المسموع
مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما ذكرتم
وجب الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم
بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او حدس من القرائن
وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس عند ومنهم من فرق بالسبب
في المجربات معلوم السببية مجهول المهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة
لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والمهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها
اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في مهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى
يحصل العلم بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه غيره بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال
او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقتران سببه قوة ما يكون الواسطة فيها هي
الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامثلة حاضرة
في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات يشمل الفطريات
نظرا الى الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات تشمل
المجربات والمتواترات نظرا الى استناد الحكم العقلي فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما
ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامدي في المخلص لا
شتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات
وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كشأن العلو وهو
تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق فزاد الذي اشار الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة
لما استدلوا على كون الافعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم
عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم

فلا

تقول
لا ان الذي
علم سببيات بكذا نور القمر من
حيث اختلاف يعلم ان سبب المعلوم
الذي هو نور الشمس وكل سبب لا مدخل له
نور القمر سبب لسبب المذكور اذ
كما ان قول نور القمر مستفاد من الشمس لا يرى
من اختلاف اشكاله وكما في قولنا لو
لم يكن صانع العالم عالما
لما كان
افعاله محكمة
متقنة
متسقة
يمكن ان يقال العلم
قد يكون علما كعلوم
الملائكة وقد يكون
واجبا بذاته لعلم الواجب
تعالى على مذهب الفلاسفة
والمعتزلة القائلين بكون
عبده تعالى فاعلا حقيقيا
تفرد هذا هو المنقول
عن مسلم الاصفهاني الواجب
والممكن على الواجب لوجود
علمه وشمل الواجب علم الله تعالى
لانه يعني ذاته تعالى
موناة برابري كردن كسرة العقة
تصديق موافق كردن سخن جنبى بجزكى
كسرة

٢٨٥

العقل

فلا يكون علة له قلنا لا شاعرة كيف يجوز أن يكون علما لانه تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور
فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية هيهنا التأخر حتى يلزم الدور بل نعني اصطلاحا موازنة فالتطابق بين
ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازنا بالآخر
فوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله
فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة
هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان
يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لانك علمته
شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الا
شاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علمه فعليا ام
اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم المصدقية التي لا بد لها من واقع يطابقه فان المطابقة
والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها واما العلم الفعلي انما يكون
تصورا ولا يتعين من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريدان علوم الانسان كلها
يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابلها لا فاعلها لان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة
اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما واستمد
في ذهنه صورها المشتملة على المهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها
الى بعض استعد لان يفيض على ذهنه الناطقة صورة تلك المهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس
بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات بينها والمميزة لها واذا حصل هذه
التصورات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكرة فقد حصل التصديقات والتصورات الضرورية
واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد
لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس وباصطلاح آخر مفارقة النوعين
الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون
مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك وفي آلته والادراك بهذا
المعنى اقسام اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكتنفة بهيئات
مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئة ولكن في حالة غيبته
بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها
سواء كان كليا او جزئيا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك
بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع الثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم
مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لانه اندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك

قوله

اقول
لو تم ما ذكرتم
ان لا يكون افعاله تعالى
ايضا اختيارية بل لا يكون فعله
اختياريا اصلا اذ العلم الازلي يتقدم ذلك
الفعل الحادث فيكون اختياريا فامتنع الحلقة الجبر
ليس المراد بالدور ههنا المعنى المصطلح بل المراد انه
كيف يتأخر العلم عما هو متأخر عنه فيلزم
تقدم الشيء على نفسه زمانا و
تأخره عن نفسه زمانا
وهذا هو
الدور الزماني
وغير المصطلح
المتعارف فتدبر

اقول حيث ان كلام
على مقدمة لم يدعها
المستدل اذ المستدل
قال ان علم الله تعالى
بصدور افعال العبد عنه
مستلزم لوجوب الصدور
والا يلزم خلاف علمه تعالى
لكن الاول واقع قطعا فكذا
الثاني فكيف اثبات الملازمة
بين علمه تعالى ووجوب صدور
الافعال سواء كان علمه تعالى او
معلوله او لا يكون شيئا منهما فتأمل
محصل الجواب ان علمه تعالى ليس فعليا
اذ الفعلي انما هو التصورات والانفعالي
انما هو التصديقات ولما لم يكن علمه
التصورات فلا يكون علمه فعليا ولا محذور
فيه ولما انحصر علمه في التصديقات فيتصور
ح ان يكون علمه تعالى انفعاليا بالمعنى المذكور
وفيه تأمل اما اولا فح حصر علمه تعالى في التصديقات
واما ثانيا ففي عدم جريان الانفعالي في التصورات
واما ثالثا ففي كون علمه تعالى وهو حضوري وعين
ذاته تعالى مجردا وفيه ان يكون تصورا او تصديقا
انما يتصور التصور والتصديق في العلم الارتسامي الزائد
على الذات فتأمل جيدا فيما ذكر تقرر ان
التصورات كلها مطابقة لذي الصورة ولا يجري
فيها عدم المطابقة ولا شك ان الاصل
في مطابقتها انما هو ذو الصورة
بالمعنى الذي
ذكره فتخصيص التابعية بهذا المعنى بالتصديقات غير ملائم
والاولى
ان يقال التابعية بهذا
المعنى بالاستلزام لو لزم ان يكون
العلم لا يكون فعليا
على علمه تعالى فان الفعلي
فيكون علمه تعالى
الاحساس كما ذكره المص والعلم قد يكون ايضا بمعنى
الادراك الكلي فح يمكن ان يكون معنى كلام المص كما
يدل عليه عبارته ظاهرا ان العلم بالمعنى الاول
يفارق الادراك مفارقة الجنس
النوع وقد يفارقه مفارقة
النوعين كما اذا اريد
بالعلم الادراك
الكلي فتأمل

سواء

في عبارة المتن فاعل للمفارق والتقدير بمفارقة الادراك وتعلقه علما بالعلة يستلزم تعلقه
كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بمهيتها من حيث هي لا باعتبار هو لا يستلزم تعلق العلم
بالمع اصلا اللهم الا ان يكون المع لازما بينا لمهية العلة بمعنى انه بين تصور مهية العلة تصور
مهية المع وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع
ومتى كان كذلك كان العلم بالمع حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على ان العقل يستدعي تصور
مهية مساوية للمعقول في العاقل قوله فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المع اذا كانت العلة
بوجودها الذهني علة لوجود المع في الذهن وح يكون المع لازما بينا للعلة قد استثنيناه قوله
متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المع قد حصل في الذهن
مهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون مهية العلة موجبة لمهية المعلول
ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المع في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المع
في الذهن وهذا هو المطلوب واما بمهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له فلا نسلم ان العلة
يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ان الملزومية و
واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا تتحقق ولا يصدق ثبوتها لهما وهو علم ناقص
بالمع واما بمهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها ومثلها في نفسها ومثلها بالقياس
الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمع كذلك اي على الوجه التام ولا نسلم ان العلم
التام بالمع لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال ان العلم بالمع من جميع وجوه المذكورة يستلزم
العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المع فان قيل معروضات العلة ليست ملزومات للمع
قلنا كذلك عوارض المعقول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم
العلم المع قلنا كذلك عوارض المع ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم
بالمع مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علة تعالى بسائر الموجودات الكونه عالما بذاته اثبات علم فيه
من المجردات بمعلوماته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان
لم يمتنع كون المبدأ الاول عالما بذاته من جميع الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه
فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود
علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمع الخاص يستدعي
لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية
مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم
بمهية المع وانيته والعلم بالمع يستلزم العلم بانية العلة دون مهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة
يستلزم علما تاما والاستدلال بالمع يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور انفا فان اقتضاء العلة
لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المفيد لذلك

هو

قوله العلم التام بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلوله ليس مرادهم منه العلم بذات العلة وماهيتها من حيث هي من اذ ربما لم يكن لها مع المعلول علاقة لا يوجبه اي لا يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة ولا العلم بمفهومية الاضافية لازما مع المعلولية من غير تصور لاحدهما ولا العلم بها من جميع الوجوه اذ المعلول من جملة وجوهها فكون العلم به قبل العلم لا يعده بل المراد به العلم بالعلة من الجهة التي هي بها علة ولا شبهة في انه اذا استكملت علة العلة لزم منها وجود المعلول وليست تلك الجهة في جاعل الله تعالى وجود وكمال ورد العلم بالوجود الخاص الشخصي لا يتصور الا بشهوده العيني لا المثال منه فكذا العلم بمعلوله ثم اذا حصل من العلة مثال مطابق لما في العقل يحصل من المعلول مثاله كذلك وهو علم ضعيف كذا افاد صدر المتألهين قدس سره فلا يحصل العلم التام بالمعنى الذي ذكره بالعلة من العلم التام بالمعلول والمراد بالعلم التام هو ان لا يخفى ان العلم الذي يحتاج اليه في العلم بالعلة ليعلم به المعلول علم تام بالعلة بحيث لا يشذ عنه لازم ولا عارض كما ذكره الشارح قبيل ذلك والعلم الكذائي اذا اعتبر في المعلول يعلم العلة ايضا كذلك لانه اذا لم يعلم عارضا من عوارض العلة لم يكن علما بالمعلول تاما فلا فرق بين الصورتين فان العلم بكل من العلة والمعلول اذا كان تاما يستلزم العلم بالآخر وصواب الشارح خطأ ٢ مراد المصنف ايضا العلم بوجود العلة من حيث انها علة ولا شك انه يستلزم العلم بالمعلول المعين كما اعترف به الشارح والمعلول المعين لا معنى له الا المهية المخصوصة الموجودة بوجودها فنظر الشارح غير وارد ٢ في غرة رمضان كتبه

ولا نسلم ان العلم بوجود المعلول المعين

هو الأمضا بحسب الحق الذهن اذا علم ان امثلا علة فامتد لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب
ايضا موجود لما علم ان خصوصية آ مقتضية لخصوص ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم
ان آ موجود لامكان ان يوجد علة اخرى غيرها فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين
دون العكس واما العلم بمهية ج فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بمهية العلة الا ان يكون المع لازما بينا
للعلة كما ذكرنا ومراتبه تلك مثل ما لب العلم تلك الاولى كونها بالقوة المحضة وهو هذا العلم عما من شأنه
العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني
وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد الشيء كامنه منه فلا يخفى انه عد القريب
من تلك المراتب والى ارادة العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل
وبين الفعل المحض اعني حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في
العقل مفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل
عنها فانه يحضر الجملة في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدء تفاصيل تلك
المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه بالقوة من وجه اخر فانه علم بالفعل نظرا
الى الجملة من حيث جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة
المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها
عن غيره فيكون تفصيلي حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اه نعم ربما كان حالة من
احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل
حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحتج لنظره الى كل واحد على احده ولم يلتفت قصدا الا الى
الجملة فاذا شك في المسئلة وقرعها شيئا فشيئا وحد النظر الى كل واحد المعلومات التي في تلك المسئلة
حصل له العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا
وملاحظة لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من الاحساس ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها
فانك تجد في الابتدا حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية لا شك ان صار لتلك الجماعة
حاصل الحالتين معا فالحالة الاولى تشبه بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع
حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصور الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت متساوية
في المهية تلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصور حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون
لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات
المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة
لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا نصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان
كما اذا نصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان اراد بما ذكره من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا
من حصول الصور دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة

وهو ان النظر بات حصلت لو غفلت عنها مع انها حاضرة عنده واداه التوجه اليها على الاجمال لحصل له بالفعل آ

اي بعد السؤال وقبل الجواب ولا يخفى ان الجواب

وابو هاشم منع ايضا العلم الاجمالي قال لان المعلوم متميز والاجمال غير متميز فهو غير معلوم والحق عندنا لا اذ التميز الثابت بالتمييز التفصيلي من كل وجه مخ نطرق الكذب الى الصغرى مخ

١٢ اقرب ما في البعيد او المتوسط المجامع لعدم العلم من فرائب العلم بجوزا ونظرا الى ان استعداد من

المحضة

المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان
العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم
لا باعتبار اختلاف فيها مقيسة الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا
لترتبه على التقرير فمردود بان ذلك الجواب حقيقة وهوية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال
والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة
ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء محرك للبدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا
وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق اخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك
الاجزاء والالتفات متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض
عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا متكشفة
بعضها من بعض انكشافا تاما ولم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في
الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته
فصلا كانت اجزاؤه معلومة بلا قصد ولا اخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل
من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلوم مرتبتان احديهما اجمالية والاخرى تفصيلية كما ذكرناه وقولهم المعلوم
عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته
لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قولهم العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا
على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم لنا بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل
لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم
الكلي ملاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة لملاحظة
افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد ثم وذو السبب انما يعلم بسببه كليا اشار الى مقدمتين مشهورتين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا وا
استدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه لم يجزم
برجحان احد طرفيه على الآخر فاذا نظر الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه
لم لا يجوز ان يعلم وجوده بالحس او الالهام او الكشف والحدس او اخبار من علم صدقه بالبرهان مع عدم العلم بالسبب
فانا نعلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايضا ذلك انا بالمحسوس نجزم بوجوده
مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلومات وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول على العلة
واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب فحاصله ان

الممكن

قال
صاحب الشفاء
ان يقين ان العلم
بذي السبب بعينه اذا لم
يكن حاصلا من غير نظر بل كان
كسبا حاصلا بالنظر لا يحصل الا من العلم بسببه
لان كل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع
النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر
واذا علم وجود سببه حكم بوجوده قطعا ... [illegible]

[illegible]

ومشهوده شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ... [illegible]
العلة المحدودة
مطلق ومشهود لهم فكذا
مشهور ذوات الكلي لا يتصور الا
بعين وجوده اذ العلة ان واحدة بلا مغايرة
فكذا المعلول لان واحد بلا تعدد ولكن ان وجود الاشياء
امر عليه من توابع وجوده الحق فكذا معقوليتها
ومشهوديتها امر عليه من توابع
معقوليته الحق ومشهوديته
فعلم ان العلم
التفصيلي بالاشياء وذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة

[illegible]

وصف معلوليته ونقص امكانه علة للحكم الى علل من العلل
فيكون البرهان اللمي مما يفيد اليقين لا مجرد افادة ...
ويكون وجود علة ما على الاطلاق لهذا
المعلول ويكون دليلا مفيدا لليقين
لا مجرد ... [illegible]
علامات ... [illegible]
... [illegible]
٣ يجوز امكانه لا يقتضي عدم العلم

الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسبب فخرج بالقيد
الاول اعني نفي الصورة المحسوسة وما علم بالهام او كشف وخرج بالقيد الثاني اعني يعينه البرهان الآتي
فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرف وعلى الثانية ما بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء
واستدل بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس
تصوره معنا لا يمنع من الشركة والعلم بصدقه عن الالف وهو بعض كلي لان صدقه عن شيء لا يمنع
نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما اذا صح
اذا يستدل بالالف على الباء اما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلول جزئيا
حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة
لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من
انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك علم ان اصحاب الشرائع
والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان
والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل
بالملكة وهو قريب بما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات
والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره المص العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة
هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد
سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل منه عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له
لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق
على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا
ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها
عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له
مراتب وقواها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم
والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما
استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات
تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعد
لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب
فانه تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها
وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق البسائط وكالعنصر للمواليد
ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها

خالية

خالية عنها اذ ليس شئ منها ماخوذا فيها وان لم يجرد انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط
وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد
بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات اسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليهما بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا
بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار
النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة محرزة تحضر بمجرد الالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب له ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما
الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اى من خارج هو العقل الفعال الذى
يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولانى والعقل بالملكة استعدادان
لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد
لان المدرك ما لم يشاهد امرا كثيرا لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بالسرعة وتبقى ملكة
الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم
من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يصير بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر
بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيئا منها وهو بهذا
المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لقوم لا يشغلهم شان عن شان فكانهم
في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التى تشاهد معقولاتها دائما واما
مراتب العقل فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب
الباطن من الملكات الردية ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب
وهو تجلى النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب كثير ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه
بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدر مضمحلا في جنب قدرته
الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بكل وجه وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يطلق لاحد قسميه
فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا
او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا مبتذل ومشهور وقد يطلق لاحد قسمى العلم اعنى اليقين الذى قد بين
ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان
الاعتقاد بالمعنى الثانى اخص من العلم وذلك ظاهر والمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل
المركب والتقليد بخلاف العلم وفى هذا الكلام تحامل لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب
الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد حيث كان لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم
من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثانى انما يكون اخص منه اذا اريد ما هو منقسم الى التصور
واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه النضال بخلاف العلم اى الاعتقاد بالمعنى الاول

الاول

مع ناموس يطلق على جبرئيل وعلى ايضا جبرئيل من الاسلام
والمراد ههنا الثانى ان
الناموس راز دار وجاسوس صياد والنواميس جمع و
الناموس الاكبر لقب جبرئيل
مهذب
الناموس السنة والطريقة والعرب يسمى ذلك
النازل الوحى والناموس ايضا صاحب السر
الناموس باطن العامة من
الحكمة وهى باطنية
خاصة بالكل
العقل

الاول يقع فيها التضاد يعني قد يكون اعتقادا ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة
ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني
فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى
الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور تعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب
تلك النسبة والاعتقاد ان كان بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم و
فرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول
الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث تتمكن من ملاحظتها من غير
تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من
ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو الحالة المتوسطة بين الادراك و
النسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها
عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس
من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زال الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر مما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد
الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق
كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فيتغايران لا بحسب الصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما
بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر فح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار
اذ لا حاجة ح الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبصفاتها
القائمة بذاتها اقول ذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه
بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك
حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في
علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي
بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم با
لمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم
متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار الكن بان في اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم
لا يكون الا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل
بمعنى يقابلهما وباخر متمم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم
العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة
العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء

كان

كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهذا هو
المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي
الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينفصل النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان
اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين
ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالا
لنظر مع سلامة جزئيه ض ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظري من الضروري
ولا خفاء فان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدء يتفق بل لا بد من مبادئ مناسبة له والمبادئ لا توصل اليه
كيفما اتفقت بل لا بد له من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور
معلومة حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادئ بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء
الصوري له فاذا كانتا صحيحتين يعني على الشرائط المعتبرة في الانتاج افادتا علما ضروريا من غير تخلف واما
اذا فسد احدهما او كلتاهما فلا تفيدان علما ضروريا يعني لا نسلم ان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل
كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل كما يقال كل انسان حجر
وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما
اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا تفيدان شيئا ام لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان
كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا ام لا ايجابا ولا سلبا كبعض الانسان شاعر وكبعض الانسان ليس
بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح له مادة وصورة يحصل بها العلم من غير
تخلف اردا ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة
ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو
ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء اخر الا ان الله تعالى قد
يوجد بعضها عقيب بعض اخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك
ان العلم الحاصل عقيب النظر ان امكن تكرره فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثاني مذهب
الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض الوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها
منه موقوف على الاستعداد الناشئ ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر حادث فيندرج في تلك القاعدة
والثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بنا
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل اخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل اخر عموما ان العلم
الحادث عقيب النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وان اردوا بالفعل ههنا
الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير لم يرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير وهو
ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد

وحركة

٧ فعل صادر بتوسط النظر

وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد احتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان
تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا
لا يفيد اليقين لكونه قياسا ظنيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا يوجد
في ابتداء النظر هي عدم قدرة التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من فعل الله تعالى ولو كان
مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان العلم ايضا من فعله تعالى فلم يصح التكليف به اذ هو به تكليف بفعل الغير
فان صح ما ذكرناه من عدم قدرة التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم
الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان اباه اشم صرح بان التذكر الناشئ للذهن
بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصد
واختيار فهو تولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد
حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من توليد التذكر لما يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء
النظر الذي لا يدرج هذا المحل اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر
لا يفيد العلم به ولا تذكره للزم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره
فان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب لم يتعرض الى
ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا
مذهب اخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح
واجب لازم له لزوما عقليا غير مستند منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان
العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم
ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب
النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرة لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باسناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا اخذ قيد الابتداء في اسناد الاشياء الى الله تعالى وجواز
ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض
وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض
الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه
وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح
يبقى النظر صادرا بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه
ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة
لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم
اخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستغناءه

عن غيره

حاشیہ
اما الذی ادرک الاشیاء
المتعلقة بالحواس تدرک
امکانها فیحکم بامتناع وجود امن بعضها
وعلی ما ثلها فی الامکان فلو لم یوجد وجب الوجود
فیلزم عدم المحسوسات الثانی بطل وکذا المقدم وهذا التعلق
من التعلق یکفی لاثبات الواجب تعالی

فی معرفته تعالی او ینتهی سلسلة الاحتیاج الی النبی الذی یعلم الاشیاء بالوحی الثالث ان صدق
المعلم ولا بد منه ان علم باخباره لصدقه فی اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما یفید لنا
العلم بصدقه فیها بعد علمنا بصدقه فی اقواله کلها حتی یتحقق عندنا صدقه فی هذا الاخبار وان
علم صدقه فیما یخبر عن الله تعالی بنظر العقل ففیه کفایة فی معرفة الامور الالهیة فلا حاجة الی المعلم
واجیب بانه قد یشارک العقل قوله فی العلم بصدقه بان یضع المعلم مقدمات یعلم بالعقل منها
صدقه فیکون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا کفایة اقول لهم ان یجیبوا بان صدق
المعلم لیس من المعارف الالهیة التی یدعی عدم استقلال العقل فیها لان مرادنا بالمعارف الالهیة
الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما یهتدی الیه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا یخرج
الجواب عن الوجه الاول الذی هو معتمد الاصحاب فی الرد علیهم بان یقال ذاته تعالی لکونه مجردا غائبا
عن الحواس لا یوجد مقدمات ضروریة مناسبة لعلم بذاته وباحوال ذاته حتی یستنتج منها بالنظر فان
طریق حصول العلوم الضروریة کما ذکرنا انفا هو الاحساس بالجزئیات والتنبیه لما بینها من المشارکات
والمباینات حتی یفیض من المبدء العلوم الکلیة من التصورات والتصدیقات ولا شک ان تلک العلوم
الفایضة لا یتعلق بما لا حظ للحواس فیه ولا بد من معلم مؤید من عند الله یبین لنا العلوم المتعلقة
بما لا حظ للحواس فیه من التصورات والتصدیقات حتی یحصل لنا مادة النظر فی المعارف الالهیة
اذ قد تبین ان النظر لا بد له من مادة هی العلوم التصوریة والتصدیقیة المناسبة للمطلوب ثم الرد
علیهم ان یقول ذلک المعلم هو النبی ولا شک فی الاحتیاج الیه وبهذا الجواب یخرج عما قیل
من ان مرادهم بالاحتیاج الی المعلم هو الاحتیاج فی حصول النجاة بمعنی ان معرفة الصانع بالنظر لا
یفید النجاة ما لم یتصل به تعلیم ولم یکن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره علی ما قال النبی امرت ان
اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله مع ان کثیرا منهم کانوا یقولون بالتوحید لکنهم لما لم
یاخذوا ذلک منه ما کان یقبل قولهم بان یقول ذلک المعلم هو النبی وکفی به اماما ومرشدا الی قیام
الساعة من غیر احتیاج فی کل عصر الی معلم یجدد طریقا لارشاد المتعلم ویتوقف النجاة علی
متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه کثر الخلاف بین العقلاء فی المعرفة کثرة لا
تحصی ولو کان العقل باستعمال النظر کافیا فیها لما کان الامر کذلک بل کانت العقلاء الناظرون
فیها متفقین علی عقیدة واحدة واجیب بان ذلک الخلاف انما وقع لکون بعض تلک الانظار
الصادرة عنهم فاسدة والمفید للعلم انما هو النظر الصحیح نعم قد دل الاختلاف المذکور علی صعوبة
التمییز بین صحیح النظر وفاسده وهو م الثانی انا نری الناس محتاجین الی معلم فی العلوم الضعیفة
التی یکتفی فیها باذنی ظن کالنحو والصرف والعروض لا یستغنون فیها عن المعلم فکیف لا یحتاجون
الی العلوم العویصة التی هی ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فیها الیقین واجیب بان الاحتیاج
الی المعلم بمعنی عسر حصول المعرفة بدونه وما ذکرتم یدل علیه واما بمعنی الامتناع بدونه فلا نسلمه

ولا

ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد أن يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة
حتى يستنتج منها علوم أخر إذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة كافية في العلم بما
يستند إليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب أن يكون عالما بجميع النظريات
المستندة إلى تلك الضروريات بواسطة أو بغير واسطة وليس كذلك فإن كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لا
إذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه عدا لغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا
كان أو فاسدا بعد شرائط العلم من العقل والحيوة وعدا النوم والغفلة ونحو ذلك أمرين أحدهما
عدم غاية النظر أعني عدم العلم بالمطلوب فإن غاية النظر إذ لا طلب مع الحصول أقول إن النظر غير مشروط
بطلب مطلوب معين فيمكن أن ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوب ما غاية الأمر أن المطلوب
حاصلا لا يحصل ثانيا وأيضا يلزم تحصيل الحاصل وأورد عليه أن من حصل العلم بمطلوب من دليل
ربما ينظر في دليل آخر على ذلك المطلوب فينتج له العلم بذلك المعلوم بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا
للحاصل لأن العلم الحاصل بأحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر إما شخصا أو صنفا وأجيب
بأن ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب الثانية مشروط بعدم
سبق العلم بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق
العلم عدم اليقين إذ لو كان إدراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي إلى اليقين
والشرط حاصل لأنه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما إذا عرفت الماهية بكنهها فإنه لا يتصور
هناك نظر في معرفتها وأما إذا عرفت ببعض اعتباراتها فإنه يجوز أن ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم
ضد الغاية أعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فإن الجهل المركب بالمطلوب ضد للعلم به وذلك لأن الجهل المركب
بالمطلوب صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور أن يضع ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه منه إلى الطلب مبادئ المؤدية إلى العلم به وكيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه
أن الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده أو ملقاة إليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي
إليه فأدته إلى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وأما فيضان المبادئ مرتبة دفعة وانتقال
منها إلى المطالب فذلك حدس لا نظر فزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية أعني الشعور بالمطلوب
إذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا أقول يرد عليه أن الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده
أو ملقاة إليه ورتبها فأدته إلى المطلوب كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد
المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في أن وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب
العقل أم بحسب الشرع فذهبت المعتزلة إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني واختار المص الأول وحجج
عليه بوجهين الأول أن شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان
على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لأنها ليست ضرورية وكل مقدمة يتوقف عليها الواجب المطلق

هو

هو
الشرط الأول
المص وشرطه على أن
شرط تحقق النظر ودفع عدم الأول
هو الثلاثة كما هو الظاهر من العلامة وعلى
ما أورد نظر الشارح على الدليل الأول في الشرائط
النظر بالشرط الأول وحاصله أنه يمكن أن ينظر في أمر
مقدمات حاصلة لنا حتى يحصل مطلوبا
لا تحقق النظر ظهر أن غايته
حصول فبرد ذلك
ولا يخفى
أنه يرد على
الدليل الثاني
بأنه إنما يلزم
تحصيل الحاصل
لو حصل من العام
شيئا ولم يحصل بحصوله
فبرد كذا أورد على الدليل
على اشتراط الشرط الثاني
ما أفاده الشارح ولم يعسر
بقول المص على أن شرط إفادة
النظر شيئا عدم الغاية الخ
سقط جميع ذلك كما لا يخفى من
أن إذا كان غاية النظر هو العلم
بالمطلوب على ما فسره ويكون العلم الثاني
غير الأول فقد حصل الشرط لأن العلم
الثاني غير حاصل قبل النظر الثاني هذا
وما قيل في الجواب من أن ذلك اجتماع
المثلين لا ينافي مع عرض هذه المخالفة
ويمكن التوجيه أن يقال مراده أن الغاية
الثابتة بعينه هو الأول على ما هو مناط الإيراد
ويلزم اجتماع المثلين عط
يرد هذا أن حمل الحضور المطلق على حضوره
بخصوصه ولو حمل على مطلق الحضور وإن كان يتوجه
أن المطلوب هذا النظر اندفع ذلك لأن طلب المجهول
مطلقا محال عندنا آخر
الواجب على تقسيم واجب مطلق وواجب مقيد فالواجب
المطلق هو الذي لا يسقط بشرط لمعرفة الله والمقيد هو
الذي يسقط بشرط كالحج ما مع عدم الاستطاعة
٢

فهو واجب كوجوب ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه معتمدا يتوقف
عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه
العقلي اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف بالنظر واجبا واما ان شكر الله تعالى
واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا راجع نفسه
يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية
مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت
المنعم ولم يعترف له بانعامه ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته ام ذمه العقلاء
واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما
ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة في نعم جسام ويجوز ان يكون
المنعم بها عليه مريدا منه الشكر عليها وان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب
النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضر ناجز له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه
العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا
بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر
ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا
وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او
شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاء ضده المطلق على
تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولا شك ان الوجوب الشرعي وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على
تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر او وجوب
النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ نفس
ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا لدعوى
هذا النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه
مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى
اعرف وجوب النظر فيها فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الالتزام عليه فلا امتناع عنه وانا لا اعرف
وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها
وكان هذا الكلام مندحضا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام
المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر
بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول
انتفاؤه م لاستلزام الخ اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما
ظ لا ستره فيه لا يقال كما يستلزم الخ فثبوته يستلزم انتفاؤه لان ثبوته يستلزم الخ والخ لكونه ممتنعا

فثبوته

٣ اي ولا نزاع الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلق اعني وجوب النظر على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا ح

قيل عليه علم الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة فكثير من الصحابة اذا رأوا المعجزة اسرعوا الى تصديق الله تعالى من غير تأمل في ناظر وجب ان استفادوا تصديق الشارع من مشاهدة المعجزة من غير ترتب عنده من ان هذا الامر الخارق للعادة يقرون التحدي امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا خارق القوى والقدر وانما يعد ما لم يجر العادة به تصديق لدعواه غاية ان سرعة ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة بسرعة ترتب هذه المقدمات لذي المشاهدة م ن

الافحام الاسكات ش والستر ما يستر م ش لانه يجوز ان يكون انتفاء وجوب النظر بالشرع من جهة واحدة وهي افحام الانبياء ونسب وجوبه بالشرع من جهة اخرى فظهر وعرف مهما تدبر

لانه يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم
المحال ثبوته يقتضي ثبوت المح لا يقتضي انتفائه بل ذاته يقتضي انتفاءه لا يق ذاته اذا اقتضى انتفائه
فذلك لا يقتضي ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضي
انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المح ليس
من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على
اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نم ان المعرفة
يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله والعقاب زيادة فان قيل لا شك ان
من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لانه فاز بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل
قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في ورطة الضلال فيهلك ولذا
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبتلى وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل
اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي نفى التعذيب الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب
لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب
عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل
لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا
الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لا يقينا ولانه كالاستهزاء بحقارة الدنيا بالنسبة
الى الخزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق
والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد
ويداوم على تحريك انامله شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد استهزاء فشكر العبد اولى بكونه
استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما يأتي به العبد مما
يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانامل ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة
المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما
على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه
الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه
الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معنى الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد
بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم
في بيانه اذا توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جاز الترك وفرضنا تركه ففي زمان
تركه وعدم لا يخلو ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا او لا لم يكن واجبا مطلقا وفرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا

ولقد يحصل المعرفة بالالهام والتوجه الى ما قال حكماء الهند فانهم اذا اباحوا حصول شيء من المعرفة وغيره صرفوا همتهم عليه وسلطوا اوهامهم عليه والتطفوا عما يعوقهم بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم من غير توقف فقد يفرق بينهما بان للنفس مستعدة في نفسها كخلافه نعم الله تعالى وكذلك تحريك الانامل مما لا يعتد اصلا بخلاف شكر العبد فانه قد ذل فيه وسعه مس

بيان ذلك ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه ليس هو ايقاع الموقوف عليه حتى يكون محالا اذ معنى ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه ايقاعه في وقت جعل المكلف باختياره وقت عدم الموقوف عليه وكان متمكنا من ايقاع وجود الموقوف عليه فيه بدل عدمه ثم ايقاع الموقوف في وقت عدم الموقوف عليه بعد جعل وقت بعد الموقوف عليه وصار عدم الموقوف عليه داخلا فيه مع كون التكليف لا يتعلق بايقاع الموقوف في وقت صار وقتا لعدم الموقوف عليه حتى يكون تكليفا بالمح بل يتعلق بايقاع الموقوف في وقت النظر مثلا الذي جعل المكلف وقتا لعدم الموقوف عليه بسبب هذا الجعل عسى ان يكون التعبير عن وقت النظر له كما يكون التعبير عنه بغيره مما وقع في النظم فلا فرق في قولنا ايقاع الموقوف في وقت عدم الموقوف عليه و ايقاع الموقوف في وقت الجلوس مثلا بناء على انه وقع فيه الجلوس اتفاقا فلكن ان الاول والثالث ليس بمح فكذا الثاني واما ايقاع الموقوف بشرط عدم الموقوف عليه فكونه محالا لانه اذ الشرط يجب اجتماعه مع المشروط مح

قوله فلكن ان الاول والثالث ليس بمح اي ايقاع الموقوف كالصلوة مثلا في وقت النظر او في وقت الجلوس الذي صار عدم الموقوف عليه وقتا بجعل المكلف ليس بالاتفاق لكم بل مراد مح ذلك المكلف مثلا عدم الصلوة في وقت جلوس اي في وقت النظر قوله فكذا الثاني اي ايقاع الموقوف عليه في وقت عدم الموقوف بجعل المكلف باختياره وقتا لم ٣٠

على وجوبه لزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع
الموقوف حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا يخفى
فيه قوله يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك
لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمحال جائز واجاب المعتزلة بانا
سنتكلم على اصلنا ونثبته والعرفان يدفع الخوف لاعتقادنا انه مصيب واحتمال الخطأ في نفسه لا
لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه
اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة
ثم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر
الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية
وما ذكر من الالهام والتعليم تصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليتميز صحيحا عن فاسدها وايضا
المراد انه لا مقدور لنا من طرف المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما
مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يتفق فيها
المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود
ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجوب النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان
شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا
على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم قبح الابنيا مشترك بين
الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو
وجب النظر بالعقل فبالنظر الان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل النظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال يكون وجوب
النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينتقل ذهنه اليها بلا تكلف
ويفيده العلم بوجوب النظر ضروريا لحاجة الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه
فطريا القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظارية باطل قطعا وعلى تقدير
صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يا
ثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو
المراد بالاقتحام واما ثانيا فبالحل وهو ان يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له
الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء
علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين

عليك

امكان
تحقق الموقوف
بدون امكان الموقوف عليه
غير ظاهر وبدون تحققه مستحيل فان
امكان الحادث حال عدمه يستحقق بدون
تحقق علتها المستقلة وان اريد معنى اخر سالم عما اورده
الشارح لا به من تصور وحتى ينظر فيه م ح
الواجب المطلق ما يتوقف وجوده
على مقدمة وجوده من بيت
هو ملك ذاتا
المعتزلة
جواز ان يجوز
واجبة واجبا
مطلقا بالقياس
الى مقدمة ومقيدا
بالنسبة الى اخرى
فان الصلوة من الزكاة
ليست باسرها موقوفة
عليها بل بعضها والعقل
لفي القياس ليس مقدمة
واما بالاضافة الى الطهارة
فواجبة مطلقا حتى قيل

عليك الايمان به ولا يسوغ ذلك اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل
الذي لا يجوز تكليفه تفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف وهذا فاهم قد خوطب بالتكليف
فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقولون لا يجب النظر على ما لم انظر بط لان الوجوب ثابت
بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات
هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب
النظر في المعرفة نحو قوله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة
الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات
لاولي الالباب قال ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل
المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوبي
الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من
المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرف من احتمال صيغة
الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوب الاعتراض عليه من وجوه
يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات المورودة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك
وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كان انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف
الغافل ممنوعه اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من
لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب
المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها
قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة
لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعر
يدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع
اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير
والتفصيل للدلايل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي
لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او يكفي
ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعينا اعم من فرض العين وفرض الكفاية

والحاصل

كون
النظر ما يورابه
شرعا لا ينافي كونه واجبا
عقلا كيف والمعتزلة القائلون
بوجوبه عقلا لا ينكرون الاوامر الشرعية المتعلقة
بوجوبه ولا يمكن ان يكون هذه الدلائل لاثبات كونه
شرعيا وذلك ثابت ههنا لا ينفي كونه عقليا حتى لا
يثبت بها اذ الوجوب الشرعي والعقلي
متضادان كما فهم من المتن ح ق
لكنه الشيخ الوكيل ره
عليكم ص
الخبر الاحاد
ما لم يبلغ الى حد
التواتر سيتي
قوله ويل لمن لاكها
بين لحييه ولم يتفكر
فيها اي مضغها بين
لحييه اي جانبي فمه
شرح مواقف
المراد التلفظ بها واخذه
بدون التفكر والتعقل ح ق
قوله يعلم بعضها بالمقايسة
من ان المعرفة لا تتوقف على النظر
لجواز حصولها بالمعرفة سابقة وعلى
تقدير اعتقاد حصولها بالمعرفة غير
سابقة يجوز ان يكون بالالهام وغير
ذلك مما مر انفا فتدبر
قوله واجيب بان المقدمة اه الظاهر
ان هذا الجواب بناء على انه اراد بالمعرفة
العلم التصديقي بقرينة لفظ العلم واراد به
المعرفة في الجواب فالظاهر انه يلزم تكليف الغافل
الفج الطريق الواسع بين الجبلين ح ق
يجوز ان يكون عدم الاستفسار بناء على ان الايمان
يكفي فيه الاقرار باللسان ولا حاجة فيه الى الدليل
وذلك لا ينافي كون المعرفة واجبة في نفسها فلم
يثبت ان المعرفة ليست بواجبة سلمنا لكن
عدم رجوعه في الايمان ح ق
٣ فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه
وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة
بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف
الغافل م

والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم
والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انا لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا
به فهو واجب شرعا لان واجب الشرع ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما
يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم لايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك
كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب
الموجب للازهاق وهو ضرب السيف فانه لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من
الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة الاول انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها
ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين
اذ لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال
من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا
يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملو منه وهل
ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب
ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح
ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يهديهم و
يدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكثر
الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية
فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه ابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا
من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما
لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على
هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر
العلوم الشرعية وثانيها انه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر وانه صلعم خرج على اصحابه وهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه ابدا وقوله اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه
لا واجبا واجيب بان ذلك النهي انما ورد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقايد الحقة وازالة الباطل في صورة الحق بالتلبيس

والتدليس

١٢ اياها
زهاق بالك كردن كشتن
السيف اذا تبيع من غير حال الام ١٢

الاراء الفاسدة والعقايد الحقة
تلبيس عيب فرو خفتن بر خريدار
پوشيده كردن واشفته كردن كار و كليت
كاري كردن كنز

والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون
وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه
واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى للمقداد نهوه
ركيا انما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم في عبدالله بن الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح افتريهم يعبدون فقال تعالى ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا
يعقل وقد روي ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق اعبدي فقال على
اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان
قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة
لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح
الله بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا
لا منهيا عنه وثالثها قوله تعالى عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة
لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمر بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان
منزلة بين المنزلتين فقال عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان
سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضى وامضى والانقياد فيما امر ونهى لا
الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا
به من مسائل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اذا دار بين الحاصل بما يتعلق به النظر و
هو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسائطه
اي ما يتألف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال
بالنيات والنقلي الصرف لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد
وان يستفاد من النقل فيلزم الدور من ثلث الفسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة
نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي
الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي
القطع لاحتفافه بما افاده النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على

انه

التدليس هو التسميع لكمال السلعة عن الشرعي

الحصب ما يحصب به اي يرمى

التفويض شرعا كردن كار بكسى

التلفيق درهم بجيدن كردن

خصم بالكسر شدت بخصومت ستيزه

يتوقف افادة السمعيات الصرفة على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول على افادة السمعيات الصرفة يلزم الدور اذا

انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني لتلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة
رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الامطي اخر
وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى الامر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق المجاز في معنى غير
المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات
بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم وتسمى ناسخا
وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور يجوز ان في الكلام لا يجزم بانتفائها
بل غاية الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض
العقلي الذي يدل على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب
ان يؤول عن معناه الى معنى اخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس
في حقه تعالى فاما ان لا يستوا بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا
لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتفاؤه
بالاخوة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق الفرع
تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني
اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع
بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ
الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بان
الارادة تحصل بمجموع قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فاذا علم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة بينهما
بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا
شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها
معلوم الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا
تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم
اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا نخفاء اذ لا مجال للعقل
فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع
والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يعين العلم بانتفاء
الاخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة

اليقين

اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدّ اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل
اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس
مؤلف يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد
ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصول على الموصل اليه
واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة
اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل وبالاستلزام بينهما هو القياس وعرف
بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر كما
يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق
الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقترانيا واستثنائيا لان
القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس
طالعة والنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني
والاول باعتبار الصورة الفرتبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة الفرتبة خمسة والبعيدة
اربعة يعني ان القياس الاقترانيّ باعتبار صورته الفرتبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين
بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى و
محكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه
فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع
وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل و
الاتصال والانفصال ينقسم الى اقسامين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقترانيّ
الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقترانيّ الشرطي والقياس باعتبار
مادته الفرتبة خمسة اقسام لان مقدمتيه اما ان تفيد تصديقا او تخييلا او ظنا او وهما او غير التصديق
اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول
الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم
فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر
والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان
والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا فليجعل في المادة الفرتبة
ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول
كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس

الاقترانيّ

لا يكفي
ان الموصل هو مجموع
الشرطية والمقدمة الاستثنائية
والاستلزام بين مقدمة الشرطية و
النتيجة ولا استلزام صريحا اصلا لو استثنى نقيض
التالي فان قلت مجموع الشرطية والمقدمة يستلزم
المطلق قلت لا اختصاص له بالاستثنائي
بل الاقترانيات كذلك فتم
الا ان يقال المراد
من الاستلزام
الاستلزام
فقط بقرينة
المقابلة وذلك
انه لما كان الاشتمال
اشتمال لا يضر في
الاستغناء اورد
الاستلزام لاجله تامل
فيه وتحقيق ان اشتمال
بعض الاكثر والمراد من
الصريح اعم من ان يكون
صريحا حقيقة او في حكم الصريح
تامل ح

في ان الجواب تامل اذ الحكم في الكبرى
على افراد الناطق كما ان الحكم في
النتيجة على افراد الانسان الذين
هم افراد الناطق بعينه ثم لا يخفى انه
يمكن اتساع دائرة النقض بقولنا الحيوان
انسان وكل انسان ناطق والجواب
الجواب والتامل ثم الحق في الجواب
ما ذكره صاحب الموقف ان الناطق وان
كان مساويا للانسان بحسب الواقع لكنه اعم
منه بحسب المفهوم اذ الناطق الانسان من
الافراد الفرضية للناطق والتحقيق ان كل متساويين
بينهما العموم من وجه اذا اعتبرت النسبة بحسب
المفهوم لا غير ح ن وقد يجاب بان كل واحد من
المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر ويصح كل واحد
منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى انه ناظر
فيه ولا يكفي بعده ح ن

قوله الجزم

الاقترانى ينقسم الى اربعة وخمسة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقترانى بل الاستثنائى ايضا ينقسم
الى هذه الاقسام والثانى متصل ناتجه امران وكذا غير الحقيقى من المنفصل ومنه حقيقة يعنى
ان القياس الاستثنائى اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين
التالى والثانى ما استثنى فيه نقيض التالى فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق
اللازم وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم واما ما استثنى فيه عين التالى او نقيض المقدم
فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضى
صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقى وكذا
ينتج قسمان منه لان المنفصل الذى هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض
الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا
نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذى هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزئين لا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز الجمع
بين الجزئين واما منفصل حقيقى فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاجمال ان يفيد ان الظن وتفاصيل هذه الاشياء
مذكورة فى غير هذا الفن ايضا ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات
كلى واحد ليثبت حكمها فى ذلك الكلى فانا ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم فى كل منها وهذا
النوع من القياس الاقترانى الشرطى يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم
ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد
وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقينى اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذى لم يستقرأ
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئى بجزئى
آخر فى حكم ذلك الجزئى لاشتراكهما فى معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا
والجزئى الاول اصلا والثانى فرعا وهو يفيد الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او
يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاما
هذا القسم الى القياس اعنى الاستدلال بالكلى على جزئياته ويكون ذكر الصور لكون الحكم ثابتا
فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة
فى غير هذا الفن اى فى فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا ههنا والتعقل
والتجرد مثلا لزمان الاستلزام انفسا المحل انفسا الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد

والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية
التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك
والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل
لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسام الحال فيه
لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة
المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة فح
يلزم ان تكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع
قد عرض لها الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة
من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها
الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في
المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية بالفعل محال والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث
تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه ان يكون بريا
عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فمن الممكن ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل
بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله ممتنع ان يكون منفكا عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجريهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء
يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من
المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على شيء متقدم
متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها
والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في
الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان
يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنا

للغير

على المقدم

جنبغي ان
يأخذ الشق الاول
والانقسام الى اجزاء متشابهة
في الجملة حتى يكون هذا الشق عدم الانقسام
الى اجزاء متشابهة اصلا فيتفرع ح لزوم تركب
الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل
ثم لما كان هذا الشق مختصا بهذا المحذور
بمعنى ان هذا المحذور يتحقق
فيه ولم يتحقق
في الشق
الاول فضله
عن الاول و
رتب عليه المحذور
الذي يخصه دلالة
فالمحذور الاول تحقق
ههنا كما لا يخفى م ح

قوله وهنا انه موقوف
على حصول الاشياء
بنفسها حاصلة لا سلم
مساواتها في الانقسام م و
عدمه لانه من لوازم الوجود
الوجود الخارجي وليس من لوازم
الماهية حتى يلزم من التساوي في
الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا
ثم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فينبغي ان يكون الكلام بطريق
الطرد ايضا لا ثم ان المحل مادي منقسم
فان النقطة مادية غير منقسمة كما مر في بحث
تجرد النفس تدبر

قوله اذا كان
مجردا قائما بذاته فانما اعتبر في المجرد كونه موجودا
في الخارج قائما بذاته لان الصورة المجردة انما تكون
بالذات والاعراض القائمة بالاعيان لا يصح
لان يكون عاقلة لما نبهت عليه من ان العاقل لا بد ان
يكون قائما بذاته ستسمع تحقيقه

قوله اما الصغرى
ظاهرة لا يخفى ما فيه من المسامحة لان المقدمة التي ادعى
ظهور الكبرى للقياس الاول والنتيجة صغرى القياس
الثاني فان القياس من القياسات
المركبة م

للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان
منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل
للحال فثبت ان كلما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه
معقول اخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته
مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته لغيره يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحته
الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك
الغير وصحة الامكان تستلزم الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك
الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول
مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه وهو
دائما حاصل له لا يغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل
فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله
المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كلما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا
اخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معلولا لغيره فيجاز ايضا ان
يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته وثانيها ان تعدد المقارنة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة
المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل
الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف
صحة مطلق المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته
فلا يتحد جهة توقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا
ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها
القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية

قوله واعترض الخ اقول يمكن ان يجاب عن الاعتراضات
الاربعة بان يقال في جواب الاول ان كل مجرد موجود اما
ان يكون له ماهية
غير الانية او ماهية انية وكل
منهما معلوم اما الانية فظاهر واما غيرها من
الماهيات فلانه اما جوهر او عرض والكل جنس معلوم
وفصل مكن المعقولية لانه جزء للماهية العقلية ويمكن
ان يجاب عن الاول بوجه اخر هو انه ان
اريد بقولكم بعض المجردات
لا تعقل انه لا يعقل
بكنهه فحق
انه كذلك و
ان اريد انه
لا يعقل بوجه
بحسبه فهو ممنوع
اذ لا شك واحد وجد
يتم للمطلوب وعن الثاني
بان هذا الاعتراض
الثاني لا يخ وان الدليل
تام بدون ما منع فيه و
عن الثالث بان المستدل
بين ان صحة المقارنة غير
مشروطة بالوجود الذهني
بل هي حاصلة في الخارج فيصح
ان يفارق في الخارج وبه ثبت
المطلوب نعم يرد عليه ايراد الاخر هو ان
قولكم في الخارج ان جعل قيد المقارنة
صفة له وان جعل قيد الصحة مسلم و
لكن المطلوب منه غير لازم واللازم غير مطلوب
عن الرابع بانه مسئلة مكابرة عيان
لا يخفى ان القدرة من جنس الكيفيات النفسانية
فجعل النفس الفلكية منها محل تامل من جعل القوة
الحيوانية والنباتية ايضا منها محل نظر وتامل
يمكن ان يراد بالقوة الحيوانية والنباتية غير النفس
الحيوانية والنباتية هو عرضان حالان فيهما وجعل
القدرة من الكيفية ليس على اطلاقه فلا محذور في كون
النفس الفلكية منها ويمكن ان يراد بالنفس
الفلكية النفس المنطبعة وهو عرضية لكن
لا يخفى ان المؤثر حقيقة هو
النفس المجردة العقلية
وكذا
النفس الحيوانية والنباتية اللتان صورة نوعية اللهم الا ان
يقال المراد من المؤثر المبدء القريب والمبدء القريب للفعل
هو القوة التي هي العرض تامل في هذا المقام

القدرة وهي مؤثرة على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة
وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدرا لفعل
واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد
والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور
هو القوة النباتية فان القدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة
بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار فمفسر القدرة بصفة
يكون مبدا لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف
والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير
الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه فان قيل القدرة
الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير
بالفعل بل القوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامام حيث قال القدرة
صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله
تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة
او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركة الرعشة والبطش
وحركة السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص
والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل المانع والنزاع في انها بلا تاثير بالفعل هل يسمى
قدرة لفظا والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخر فان
المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه
الكيفيات الاربع فيكون اثره هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات
الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة ففي قوله و
يفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب ومصححه للفعل
يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل
والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعل القدرة
ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين
اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السوا ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة
بالطرفين على السوا واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته
اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي
فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقالا اما الرازي

٣ بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني هو ان يكون مصدرا لفعل واحد

القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدين حصل
ذلك الضد ومتى انضم إليها إرادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك أن نسبة هذه القوة
إلى الضدين على السواء ويطلق أيضاً على القوة المستجمعة لشرائط التأثير بر منها ولا شك أنها
لا تتعلق بالضدين وإلا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور
الآخر سواء كانا متضادين أو غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات
المختلفة فإن خصوصية كل مقدور يطلب شرطاً مخصوصاً به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة
الا ترى أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة أرادوا
بالقدرة القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه
صاحب المواقف بأن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الأشعري فكيف يصح أن يقال إنه
أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم
أحد المحالين لولاه اختلفوا في أن القدرة هل هي مع الفعل أو قبله فذهب المعتزلة إلى الثاني
والأشاعرة إلى الأول واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلاثة وجوه الأول أنه لو لم يكن
قبل الفعل لما كان الكافر مكلفاً بالإيمان حال الكفر والتالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله بيان
الملازمة أنه ح لا يكون الإيمان حال الكفر مقدوراً للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله
تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها والثاني أن القدرة وكونها مع الفعل يلزم منه أن يستغني عنها
لأن حال الوجود الفعل صار الفعل موجوداً فلا حاجة إليها لأنه لا يحتاج من العدم إلى الوجود والتالي
المتوهمات لأدلة للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث أنه لو لم يكن القدرة قبل
الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم أحد المحالين إما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى لعدم
انفكاك أحدهما عن الآخر والتالي بقسميه باطل وأجيب عن الأول بأن تكليف الكافر في الحال بإيقاع
الإيمان في ثاني الحال فإن قيل إن استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الإيمان وإن تبدل
بالإيمان لم يكن مكلفاً به قبله لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينتفي التكليف والقدرة التي
هي شرطه أجيب بأن التكليف لا يتعلق إلا بما هو مقدور واللازم منه أن يكون المكلف به مقدوراً
في زمان وجوده وأما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا وأما أن التكليف بتحصيل الحاصل إنما
يستحيل إذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز أن يستمر التكليف حال القدرة واندفع
تشنيع المعتزلة على الأشاعرة بلزوم عدم العصيان إذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل لا عصيان أيضاً لأنهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة أقول عدم العصيان لأن
إما قبل الفعل فلعدم القدرة وأما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بأن الفعل حال الوجود لا
محتاج إلى القدرة وما يتوهم من أنه يلزم إحداث الحادث وإيجاد الموجود فجوابه أن المحال إحداث الحادث

بإحداث

يمكن أن يقال هذه مناقشة لفظية لا تدفع توجيه الإمام [illegible]
ذلك
يندفع بذلك
تعسف بأن يقال مراد
الإمام بالقوة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير القوة التي لها جميع
شرائط التأثير إلا عدم القدرة القديمة [illegible]
[illegible]

فيه ما لا يخفى
الأولى أن يجوز أن يكون مراد
الإمام من التأثير أعم من تأثير القدرة
تأثير الواجب في تحصيل القوة المستجمعة لشرائط التأثير
وأيضاً يمكن أن يقدر مضاف أي يراد من القوة المستجمعة
لشرائط التأثير القوة المستجمعة لشرائط كسب التأثير
١٢
قوله وأجيب عن الأول بحث
مجوب أنا نسلم
أن القدرة
شرط التكليف لكن بمعنى أنه يجب تحققها زمان إيقاع المكلف به
[illegible]
وجوب إيقاع المكلف به فإن قيل فعلى هذا يلزم أن الكافر
قبل البلوغ غير مكلف أصلاً قلت معناه أنه قبل
البلوغ غير مكلف بمعنى أنه لا يجب عليه إيقاع
الإيمان فيه حتى لو لم يؤمن قبل
البلوغ لكان [illegible]
قبل البلوغ لا تعلق
به التكليف
[illegible]

[illegible]

ما جدات آخر وايجاد الموجد بايجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم يدع
ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى وقدم العالم بل قدرة الله تعالى
قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنا واحتجت الاشاعرة على ان القدرة
مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل
لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو ممتنع
واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان
صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا
فبالحل وهو اما اولا ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمسلم هو وجود المعلول بدون ان يكون
له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذ لا يتخلل
بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان يعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد
الامثال على الاستمرار الى حال الفعل وردّ هذا الجواب بان وجود المقدور اما بالقدرة الزائلة
فيعود المحذور او الحاصلة فهو المطلوب لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا
يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه
ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة
على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم
من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل
ومقدوريته الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو بتحقيق معنى
قولنا حصول الفعل قبل وقوعه مح فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله مح الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن
غير مشروط بشرط كونه قبله مح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان
حصول الفعل من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه
فيبطل منه مع فرض كونه ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا لا والفعل
وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى
الثاني غير مح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله
وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقول قعودي مح بشرط قيامه
اذ يمتنع كوني قائما قاعدا معا ولكن مح في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود
ولا يجدي وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل

٢ الذاتي بل بالامتناع

والجواب

قوله
اجتماع علتين
مستقلتين على معلول
واحد فان المعلول هو الاثر لا
الشخص فيرد ما يلزم من الدليل المذكور
امتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد شخصي
انتهى وهو حق

واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص وانما يتم هيهنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا
كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان
يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد
على فعل عمرو ولا يتصور اشتراكهما في محل الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محل الفعل معنا ولو بالتبعية
لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يجب وقوع المقدور
بهما لئلا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون المعلول واحد شخصي علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من
قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالآخر وقد مر مشروحا في مبحث ان المعلول يتعلق بالعلة ولا استبعاد في تماثلهما
اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستحيل ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه مما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا
لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قادرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور
مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد وزعم المصنف هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين
لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعهما
على ما عرف في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين
بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته
لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية
فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز
عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا مذهب الاشاعرة وجمهور
المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختار المص لهم في اثبات كونه عرضا
التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه
زمنا وبين كونه ممنوعا من الفعل وليس الا ان الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في
الممنوع ولا يمكن ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل
الممنوع انما يتأتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون

الآخر
وشرح حكمة
العين

دون الاخر بحكم قلنا الممنوع يتأتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن
فانه يتغير من صفة الى صفة ق المضر في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة
عن افة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الافة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض
عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت
القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمنع به حركة الارتعاش من حركة
الاخمصين فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق القدرة
لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان
والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس
يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل
لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة
الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان
وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان
يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما محل واحد فلا كيف
والظ اجتماعهما في محل واحد وما يتوهم من ان يتنافى الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما
وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان
وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع
اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم
الاتصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر
الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والتذوق
للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك الحقائق للاشياء
واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه
كالدواء الكريهة اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم
بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة وادراكه من حيث
انه منافر وبهذا ايضا تظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا يظهر ان كلا من اللذة والالم
ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى ملك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى
اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس
الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء ما فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد
المنافرة في شيء فيتألم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف

اللذة

فذلك معنى
التضاد الخ فان التضاد
وان المتقابلان الوجوديان
اللذان لا يكون تعقل كل منهما متوقفا
على الاخر فامتناع الاجتماع حصل التقابل
وبالتقييد بين الاخيرين حصل التضاد س ن
المراد من اللازم الاتصالي ما يكون وجود الملزوم في كل
زمان وجوده في ذلك الزمان
اللازم اما موجبة كلية ان تنافي اللوازم الاتصالية يستلزم تنافي
الملزومين فلا يصدق قولنا كلما كان كذا كان كذا
بل التنافي يستلزم الكذب بخلاف اللوازم الاتصالية لا يستلزم تنافي
الملزومين فلا يصدق قولنا كلما كان كذا كان كذا
الحملية لا يستلزم تنافي الملزومين فلا يصدق قولنا كلما كان كذا كان كذا
وليس اللازم بالاستلزام تنافي الملزومين
بل التنافي بين اللوازم الحملية يستلزم تغاير الملزومين
يستلزم التنافي بين
الصدق والظاهر فاذا كان التنافي
بين اللوازم الاتصالية يستلزم تنافي
الملزومين فكان تنافي اللوازم الحملية ايضا يستلزم
تنافي الملزومين فلا يصح قول الشارح ان الاول لا يستلزم
تنافي الملزومين والثاني يستلزم هذا ثم قوله
لا يصدقان كان من عطف
الصدق على
الامتناع وكان لا مزيدة لتأكيد النفي فذكر الاجتماع عن
قوله
لا ادا عدالا
لوم ان تنافي
اللوازم يجب يستلزم تنافي
على الاخر فيصح ان كان
صحيح اذ تنافي اللوازم الحملية لا يستلزم
واللازم اما كان صدق اللازمين صادق على ملزومه
ذلك الملزوم على الملزوم الاخر الذي كان
ان
الحيوان والناطق لازمة للانسان وهما ان الصفتان
متنافيتان مع عدم تنافي الحيوان والانسان
س

قوله وقد
يكون الخلاص عن الالم
عن غير لذة الخ فيه ما نقل عن
محمد بن زكريا يقتضي ان يكون الخلاص
عن الالم لا يقتضي كالخلاص عن الالم لذة فان كون
الخلاص لذة يجوز ان يكون مشروطا بوجود شرط
او فقدان مانع فلا يرد النقض
المذكور ان حسين

اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امر ابعينه يلتذ به احد ويتألم به اخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان
هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة
ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك
ادراكا غير طبيعي فان قيل كيف يتأتى له هذه المنافشات وقد اختار ان تصورهما بديهي وجلي من تصور
الملايم والمنافر واجيب بانه لعله اورده على تقدير احتياجهما الى التعريف ثم استغنائهما عنه ويفهم
تصورا لكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما
وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو معنى الخلاص عن الالم لذة كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او عبثه ونحن لا نمنع جواز ان
يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا
يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها اللذة
هو اللذة انما نازع في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق
اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مضغ ما لذ ومطا
جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك ببالها قط لا جزئيا ولا كليا
وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة او المرة وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة كما في حصول الصحة
على التدريج وفجور المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى
ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمص اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا
ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الالم لا غير والكون
في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من سهو
طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحس منه سببه لذاذ تفرق الاتصال بشدة التجربة فالحاس
انما يولمه لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلم به تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزمه من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والابيض الحالك المظلم
يولمه لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق
والعفص والقابض لفرط التقبض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها
مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ والكثيف
الامتا الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عقر بيده بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس الالم الا بعد
الزمان ولو كان تفريقا لاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو

بسوء

حالك بشين يكلك معلوك بشنه سواده ض
الكلك بالضم والكلك محركة شدة السواد
ابيض يقق محركة وتخفيف شد بد البياض قاموس
يقال ابيض يقق اي شد بد البياض صحح

سوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يبتدأ العضو المقطوع
بالاستحالة الى مزاج شيء يحصل الالم الذي هو مسبب منها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل
بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتألم بشهادة
الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو
تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص
بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج
الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان
التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس لتصغره
واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام
الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان المولم لسعة العقرب ايضا
تفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا
من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدم فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب
بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول وسلم فالعدم
يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال
الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا
المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف
مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء
المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف
سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان انيّ ولمي اما الانيّ فهو ان حرارة المدقوق اكثر
من حرارة صاحب العنب ولهذا يذوب عضو المدقوق مع ان حرارة العنب محسوسة دون حرارة الدق
فان صاحب العنب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان
الاحساس شرط مخالفة ما الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر
للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكنت الكيفية المنافرة في العضو
وازالت كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن
فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية
الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافات واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك
كان المحسوس اذا استمر زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بسبب استمرارها يقل المخالفة

بلو

بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات
المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان المغافص في الحمام يستسخن هواه
اولا حتى لا يشعر عنه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام اذا لبث فيه فاذا ساعة
واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراخ لا يدرك سخونة هواء الحمام
وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم
ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية وعقلية والحسية
اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة
اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقل فان الممكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالتشطيح والقمر
قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة
العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك
فان القوة المدركة ما كان في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة العين
الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون
اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك
ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته
اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب
المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل
اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى مادية منغمسة في الشوائب
لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
المص الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره فالوبنية قدرة القادر الى طرفي
المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد
هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا
ميل بعد هذا الاعتقاد وردنا بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر
خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب ومعارضة
وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب
لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان لا
قد يوجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لا نفسا فضلا عن ان يكون نفسها

كل

قال ومنها الارادة والكراهة ومن الناس من يقول ان الارادة
عبارة عن علم الحي باعتقاده انه موافق فان له فيه منفعة وهو
بعد لانا نجد من نفسنا ميلا مرتبا على هذا العلم فيقال بان
والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان ينفر طبعه
عن شرب الدواء ثم يريده
من محصل الامام

فان

فان الهارب عن السبع اذا عن له طريقان مستاويان في الانفصال الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما النفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما
على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه
بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك
العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء مستاويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا
داع ليرجحه في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان مستاويان من جميع
الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده
الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه
ترجيح اصلا قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض المتساويين
وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض متساويا
وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم
استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرفها الهارب لان انه كان له شعور بالمرجح في تلك
الحالة وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي
على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه
واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الصور المعارضة بالنقض
ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فعلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين
منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظاهر فيما لو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شأن
المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان ايضا فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب
بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر واحد كالنور للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد مع ضد الآخر
يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة
على السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد
فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه
مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها
بالضدين ولا اجتماعهما مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع وميل يتبعه لجاز فيها

لا

فالارادة
فحصل الاصل في الارادة
الوقوع قالوا الاقتدار ان يرجح احد
طرفيه بمجرد الارادة من غير ان يكون هناك مرجح
يختص به لكنه لو سلم ذلك لزم ان يكون صانع العالم
بحيث لو لم يكن المرجح في الامور المتساوية ان لم يخطر
المخطر منها شيئا منها وسكت حتى يفترسه
السبع هذا مذهب المعتزلة تامل
اسس

كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشئ وكراهة الشعور به ضده وقد يراد الشئ او يكره من غير شعور
بضده فارادة الشئ لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها
على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشئ
نفس الشئ بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشئ قد توجد وقد
لا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشئ بشرط
نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشئ الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده
المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظ و
القائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فمذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والامام الغزالي
الى ان ارادة الشئ يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين
وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان
لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا
من وجه على ما مر ورد هذا الاجتهاد من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه الى هذا المذهب
اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للاخر مع
تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي
كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة المقابل الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر
اقول لعل المص حيث عبر بالضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الانسان
بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان بالفعل
وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق
بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما المنع
الثاني وقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان
ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع
تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر
هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل
غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد
عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك ابو الحسين وابنه وجمع من متاخري المعتزلة
وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها له اذا كانت تلك
الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل لا عزما
عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا
يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد

فيهما

كل من الارادة والكراهة لازم للاخر مع تقابل المتعلقين

بيان اذا اخطر الاتيان

فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة
الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل
ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما
يزول ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغ كان اولى به كما لا يخفى
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بانها هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة
له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا
لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل واما ما ذكرنا اشار بقوله وتبعا
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني الارادة والكراهة تبعا لاعتبارهما بالنسبة الى
الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما
اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت
حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة
بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة
للشهوة التي هي ميل النفس الى الامور الملائمة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل بالمراد واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما
قيل لمريض ما تشتهي فقد اشتهى ان تشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة فقد
تتعلق بنفسها دون النفرة وقد صاحب المواقف ذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع
لجاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاد المنفعة نفعا او في ميله اليه نفعا
ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فيها
الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقتدار الله تعالى
اياها على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون
مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبها الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكرا له الا
بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل
واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها
مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد
طرفي المقدور وهذا جار في ارادة الحيوة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية
الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه
فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه

قوله
بخلاف
التقييد المذكورين
الخلاف خاص بالاشاعرة
والجبائيين وجماعة من متاخري
المعتزلة وبين قدماء المعتزلة والنظام والعلاف
وجعفر وما التقييد فيقولون لا بد تلك الارادة تعلقت
الى الفعل جم

قوله لان ارادتنا الخ بين الجاحظ بفعل
الله تعالى وقدرته وارادته وجه التفسير يقتضي
ان يكون متعلق الارادة فعل الله وهو مقدور له وحادث
جم قوله فقد يكون اسم ان اي يجوز ان يعتقد ان
في اعتقاده ان في الفعل منفعة وقوله او في ميله عطف على
قوله في اعتقاده اي يعتقد ان في اعتقاده ميله اليه نفعا

يمكن ان يقال ارادة الحيوة والموت من العبد عالمين
والشوق اليهما ونحوهما بقاء او عروض الموت
للاحد البقاء لا الارادة بمعنى الصفة
المخصصة المذكورة ح ح

بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة
المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان
ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي
الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخر للتحقيق على ما هو رأي
البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن
قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وينبعث عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة
والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو
اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المزاج
اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال
المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما ضروري وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات
بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية
في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه فاستدلوا على
مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة والقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج
وفي العضو الذابل ولا التفات اليهما الغذاء والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن
غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس
والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب
بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن ... ما باق وما يصدر عنه بالفعل
الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز ان يمتنع قوة عن بعض آثارها
دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا
مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان
المزاج لا يتحقق الا بالتأليف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف
بخار يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من البطين الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
ثابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المص مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية
والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعسر بانا نرى
في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة
ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى
واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنية

حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما
ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم رجحان بلا مرجح لتماثل
الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لا سبما مرجحه من الخارج
لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط
كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المح او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا
بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء مم كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق
لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة ببقيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول
الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف
بها كالعمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة من الجنين موتا فعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية نقيضا الحيوة وعلى هذا
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى ومن الملك يقتضي زوال الحيوة
الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة
مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظ لكان ذلك
تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجود
والعدم جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الاموال العدمية قد يحدث
بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احد يصير اعمى
بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها اي لاجلها
الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على
ما قيل والشيخ انها ملكة راسخة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير ان ما ورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قال الملكة على الحال في الذكر
مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها
اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف
الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة

ليس

البحث في الصحة والمرض

ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية
على ما صرح به وعلى هذا يكون فى تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير
الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكر فى موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن
الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبنى على ان الصحة المبحوث
عنها فى الطب هى صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة
وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس ليس تعريفا للشئ بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه
هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر فى مواضع
من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم لست اعنى من حيث هو مزاج او الم وهذا
مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة وقال التوفيق بين كلامية على ما اشار اليه لا ما هو عند الصحة حدث
هيئة هى مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى مبدأ لافة فى الا
قال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل
عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه مترددا فى ان اى هذين واعترض الامام بانهم
اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها
بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة
التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقول الحمى حرارة وكذا وهى من الكيفيات المحسوسة
واما اتصاف البدن بها وهى من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن
وضع او شكل او انسداد مجرى يدخل بالانفعال وليس شئ منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا
اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من
الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدم لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض
تحت الحال الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تساوى المقصد انه كيفية نفسانية يحصل عند هذه
الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق
الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف
والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح
وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الخارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن
وهو كيفية تتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذى والغضب هو ما يتبعها
حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة
هربا من المؤذى والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع
وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فالخير المتوقع الى

بالمحسوس ٢

قوله
تعريف الصحة
بجميع البدن حيث
اعتبر فيه صحة كل الافعال و
صحة كل عضو فهو عبارة عن صحة
الفعل المتعلق بذلك العضو فلا يلزم الواسطة
بين الصحة والمرض كما ذهب اليه جالينوس ٢

والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون الاتصاف خفيا ان القسم

الخارج والنشر المنظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاً فكرى والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى
الداخل والخارج لانه كالمركب من فرح وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بها له انه ليس
فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والا لم يتقرر صورة
للوتر في الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا
لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة
والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات كالاستقامة
المتصلة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية
القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات
الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل
للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه
العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات
الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها عني
الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزئها الاخر اعني اللون من الكيفيات
المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون
من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا شك في بين كون الكيفية محسوسة
وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة
بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد يفقد في عمق
الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائية وثلاثية
ورباعية وغيرها الى ما يتناهى معا انهم لم يعدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما
وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا
المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية
الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات
المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة
الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب
انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية هي المبحوث عنها في علم الرياضيات ومنها
ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان
كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية
حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة

بين

المنطق يطلق على معنيين احدهما المحذور وهو العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه والثاني العدد الذي له كسر صحيح من الكسور التسعة التي هي النصف الى العشرة والاسم يقابله بالمعنيين من كيفيات المنفصلة الاولية والتركيب اعني كون العدد بحيث لا يكون بعده الا الواحد وكونه بحيث يكون بعده غير الواحد ايضا منه قدس سره

بين نقطتين عرفنا ان تسديس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقد
الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك
النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل ذلك وحدث نهاية اخرى
فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما
فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان
كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا
بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وتر
كلام مجازي على سبيل التجوز الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا
وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستدير بل ذات الخط باق بحاله لكن
زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى
الآخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستو حتى يتوالى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط
مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق هيهنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي
على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به والكلام من الجانبين مجال وتفصيله
في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه اذا اثبت نهايتاه
ثباته وقيل لا يتغير وضعه ورد بان قتله توهم كاذب لو صح لتغير وضعه وقد يرسم ايضا
بانه اذا وقع طرفيه في امتداد شعاع البصر بحيث يرى طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة
فان السائل اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم
بانه الذي يتحاذى جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود
الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في
داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان
يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان يعاد الى
وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد
توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو
اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة اقول اذا كان الحركة الدورية موجودة
بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيها ايضا موجودة بلا شبهة
فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني
ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على
موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع
الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم

والمستديرين متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم
الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير
اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط
الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما
ايضا لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستوائه شرطين لحلول الخطين في الموضوع
الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع
ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما
اعني الاستقامة والاستدارة متضادين ممنوع وبان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد
العارضين لا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد
والبياض اقول لعل مراد المص بما ذكرها قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد
الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وتر القسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا
للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة
وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك
قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضد اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم
فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها لان طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من
حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومنافية لها لانا نقول لا وجود للاستدارة
المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة
لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع
فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين
لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس
التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك لا محالة اعظم ما يمكن ان يوجد
في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة
احاطة الحد والحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحد
كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح
اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما
احاطه حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هنا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة
من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي
النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى
وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس

المعروض

اذا
تقرير للدليل
على اصل الدعوى وهو
ان الخط المستقيم لا يضاد الخط
المستدير بحيث يندفع عنه ما ذكر ولا
يخفى جريانه في العارضين اعني الاستدارة والا
استقامة فلا حاجة الى تفريع عدم التضاد بينهما على عدم
تضاد معروضيهما حتى يرد ما ذكره قال
قال في شرح
الفاضل عضد الملة
ان كان حقيقيا لا يكون الاضافة
الخ
الموضوع والجنس بل لا تتحقق الا بين الامرين
وهو بين
الاضافة
الموضوع
الجنس
الموضوع
من البين ما كان محمولا في الاصل
هذا تعريف الشكل العارض للجسم واذا
جرى الجسم بالمقدار تناول
العارض للسطح ايضا

البحث في الاضافة

للعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا
نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب
اليه الآخر ايضا فكما يقال الاب لابن يقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف و
نسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان انسان اب
اما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس لان الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلول والمعلول
معلول للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل
فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون
الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما
ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما
التقدم بحسب المكان ومن شأن الآخر التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل واجيب بان التقدم
والتأخر ان اعتبرا بان يعتبرهما العقل ذاتا من ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين هيهنا في الخارج بل في الذهن
وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود
الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك
والاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده ويعرض الاضافة للموجودات
اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى
كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق
للاضافة في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله ولا تتسلسل
يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين
المحل مغايرة لها فيها فتنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا ينفع تعلق الاضافة
بذاتها اشار الى جواب اعتراض ربما يرد على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا يحتاج في كونه
مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة
لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث
ان الابوة لا محالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لا يقال لما كان
مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها
في محل ليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك المحل فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس

ذاته

ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات والوجود ممتاز عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المكررة التي هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة يلزم ان يوجد لكل متصف لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه ان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب فيها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان للزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا تتناهى واشار الى بطلان بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على ان الله تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجود ما في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي اخر بمحل اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق

يمكن
ان يقال وجه
الاضافة موقوف
على وجود الطرفين موجودا و
اضافات غير متناهية انما يلزم لو اوجد
اعداد غير متناهية وذلك ثم وعلى تقدير تسليمه
وصحته لا يمكن دعوى بطلانه اذ هو مثل نعم الاعداد
غير متناهية بمعنى عدم الوقوف على حد لا
يمكن اعتبار ما فوقه واما انه يمكن
وجود تلك المراتب
جميعا بالفعل
فغير صحيح
فتدبر هذا
الكلام من المستدل
مبني على ان زعم
ان القائل بوجود
الاضافة قائل
بوجود جميع الاضا
فات هرا عن لزو
الحكم والترجيح بلا مرجح
فلا اعتراض ان كان قطعيته
هذا الزعم فهذا ما ذكر يشم
والا فلا وجه وكون موقوفا على
وجود اعداد لا تتناهى لا يضرنا
بل ينفعنا اذ هذا محذور اخر يلزم
من وجود الاضافات ثم فيه
تامل اذ غاية ما زعم المستدل من
دعوى الخصم ان وجود كل اضافة
يكون طرفاها موجودين ومعدومين
تامل ثم لا يخفى ورود هذا الاعتراض على
الدليل الرابع حيث قال ان الله تعالى
بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة
بان يقال ان الموجودات متناهية والا ثم لا
يخفى جريان الجواب في الوجه الخامس المذكور
في الشرح فينبغي ان يقول بدل الاربعة الخمسة
وكانه انما لم يقل ذلك لان ذكر الخامس كان
بقيته واصلاح للرابع ثم لا يخفى ان جريان الجواب
في الكل ما عدا الثاني ظاهر وجريانه فيه بان يقال وجود
الاضافة موقوف على نفس اتصاف الخصوصية بالوجود
لا على وجود ذلك الاتصاف فلا يصح قوله لكن الاتصاف
اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود
مطلق الاضافة اذ وجود الاتصاف
لا يلزم كما ذكرنا تامل
حاشية جاجرمي

ثم الاختصاص المضاف المشهور بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود
في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص
العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال
الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم
بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف باليامن واليسار لا يكون
باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان
يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن العين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا
وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة
عندهم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر اخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق والا فالاجتماع
واعتبار امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء انه لا ثالث
بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان
مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصول
اول في حيزان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في حيزان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يبعد المتحرك في ان نقطع
الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن
الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول
نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني
من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما
كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في
ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض
المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق
معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي
وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والبث
امر زائد على السكون غير مشروط فيه فغيروا وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيزان فحركة
والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الامدي بانا لا نم تماثل الحصولين
واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم انه اختص صفاتهما
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه

لزم

البحث في الاين

[illegible]

لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة
الكون اعني الحصول في الحيز والحالة والامور المميزة حيثيات وعوارض يختلف باختلاف لا
ضافات والاعتبارات لا فصول مقومة ايضا لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد
يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى الآخر والحركة كما اول لما بالقوة من حيث هو
بالقوة قدما الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او تدريجا
اولا دفعة ونظر متاخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون
في آن وهو طرف للزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروها بما ذكره المص وقال
بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج وتدريجا يسيرا تصورات اولية لا عانة
الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف
حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما
سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل
وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمما بالقياس اليها وهذه التسمية
لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا يقاس بما حصل
فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لا يقاس بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر
ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم
اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك
المكان وامكان التوجه اليه وهو كمال آن والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير
فالسلوك اليه فلا بد من مطمح ممكن الحصول ليكون المتوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطمح
حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطمح فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطمح
حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية
اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من
الجهة التي هو بها غائبا هاكان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن
كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن
لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف
فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في
تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما انها اورد في هذا
التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما
ان هذا ليس تعريفا للحركة بقصد يها تميزها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين

للمعنى

للمعنى المسمّى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يصير كون تصوّر اخفى من تصوّر هيئة الحركة اقول كلا الجوابين
لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصوّر شيء بوجوه بعضها اجلى
وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوّره بالوجه الخفي امور اخفى من المعرّف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرّف
بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كما لا اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله
وما بعده كانت الحركة السابقة كما لا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع
ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه ولا
شبهة في ان المبتدئ من التعريف ان يكون الحركة كما لا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم
في مكان بعد اخر هذا التعريف على رأي المتكلمين بتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة
في شيء المقولات والمراد على ما ذكرنا انفا هو الحصول في الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة
تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الان الثاني لا في الان اول ووجوها ضربان لفظ
لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم بدا متوسطا بين المبدء والمنتهى ولا يكون في
حيزين بل يكون في كل ان في حيز اخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد
من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدء
والمنتهى بحيث اي ان يفرض يكون الحاصل في ذلك الان مخالفا لحاله في اين يحيط به الحركة بهذا المعنى امر
موجود في الخارج فانا نعلم بمعاينة الحس ان المتحرك حالة محصوصة ليست ثابتة له في المبدء ولا في المنتهى بل
فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى اخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة في اعتبار ذاتها مستمرة
وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امر ممتد غير قار
يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في
الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدء و
المنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة
والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في الوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى
المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحيط بآنات ان حصول
المتحرك في المبدء وان وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول
اليه لما ذكرنا انفا ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى
انا قبل ان الوصول الى المنتهى فالمراد غير حاصل وان اردت بقولك اعم من ان يكون انا او زمانا فمختار انها تتصف
بالوجود في زمان قبل ان الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط
المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكلي في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر اتي
منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدء المسافة

الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو كون مستمر على اين واحد وان تعدد تلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل الزمان الى الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كما كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في تلك الزمان متحركا
الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد
بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة فيلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط
المشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المشخص بل في عوارضه
واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متصلة متفقة بلا فاصل لزم
ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض
للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدد اعتباراتها لا يقدح في وحدة الحركة التي هي في ذاتها
بحيث اي حد يفرض في مسافتها يعرض لها هناك نسبة وان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وان
سابقيها ولاحقيها فاتضح مما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الآن مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو كون مستمر على اين واحد وان كان له اينان متعددان فاما ان يستمر في كل واحد منهما
في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستمر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الاينات لا يوجد
الاينية اما متفاصلة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك
الاينات فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ
المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا فهو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستمر مختلف نسبته الى
حدود المسافة وتتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الاينات بالفرض وكما انه لا يمكن
ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في تلك الاينات المستمرة اينان متصلان بل كل اينين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اين وغير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير
متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة
غير قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان
متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول
القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا متوسطا والحركة الى منتهاها مما يأباه المنصف وعن
شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخ اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون
والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل اما في الماضي فلان الموجود
وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما
كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون
الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة

لان الموجود

لان

لان المطبق على المشا انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة
بوجه اخر وهو ان يق لفظة الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الان الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين
الماضي والمستقبل الثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوايل المستقبل يختلف مقدارها اختلافا لا يضاف اليها
يضاف اليها ومنشا الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قولنا الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقولنا فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها
انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحد المقدمتين في محل المنع على اي حال ويتوقف اي الحركة على ستة امور احدها
ما منه الحركة وهو المبدا وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى والهيما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدا والمنتهى متقابلان
حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المحرك ورابعها المتحرك والهيما اشار بقوله والعلتين لان
المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة والهيما اشار بقوله والمنتهى
اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة والهيما
اشار بقوله والمقدار وانما يتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرحوا به والا فالزمان لما
كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون صفة حوالي
في الموضوع عن الحركة كالبياض في الحركة التبييض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه
الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر متدرج قار او مستلزمة لهذا الامر المتدرج لا بد لها من زمان ولا بد لها
ايضا ولذلك من منشا او ما يجري مجريها واما استلزام الحركة للمبدا والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة
بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها بوجه مبدا ولا
منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورة مخصوصة يفرض لها مبدا ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل
لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمها ايضا فالحركة لا تستلزم المبدا والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة
لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج
من حالة يكون الحركة عنها بالقوة فتلك هي المبدا وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما
قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود ويجوز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال
الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدا الحركة قد يكون بعينه
محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدا للحركة
ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها
متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة
عرضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدا الحركة ومنتهاها لكل
منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله وهما اعتباران

بحسب

احدهما

احدهما بالنظر الى ما يقال الان له قال الامام المبدأ والمنتهى اما ان يكونا متعينين بالقياس الى المبدأ والمنتهى
واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما الاول
على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما
الثاني على سبيل التضاد فلانهما متعقلان اذا ذكرا وليس احدهما مدركا للاخر فهما اما متضايفان واما
متضادان لكن ليس كل من تعقل مبدأ المتكلم فبينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله
احدهما بالنظر الى ما يقال الان له فان المبدأ والمنتهى انما يقال الان لذي المبدأ وذي المنتهى ولا شك ان الحدث العلمي
انما يقال المعلول وعم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف
بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل فيه انه
للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصور النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين
تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات قابلة اياها فهي
متصفة بهاتين الحركتين اتصافا بالذات وما يحاذيها وما يصف على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول
لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي
عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة متحركة اي علة
للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيوجد ذلك الجزء بدون ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة
لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر
فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة فيكفي
منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا
لوجود الحركة بشرط زوال الحالة الملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما
زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج
هي الحالة المتوسطة وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب المبدأ والمنتهى
وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض اياها لا يفيد هذا تعددا شخصيا فلم لا
يجوز ان لا يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك
للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال الحالة الملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات
الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم بالدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها
والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد بقوله
وعم التالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو
كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل
مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان
يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات بعضها حركة نفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي

في الجسمية

في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا نعم ولا لا ولا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه
ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان هيهنا مظنة سؤال ذهول يقول الطبيعة امر مستمر الوجود كالمحرك
دعا للاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات فلم لا يجوز
ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلامهما اجاب
بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل
في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الاول
حتى يقتضي الجزء الاول ابقاءها بل يقتضي الجزء الاول ليحصل الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ابقاء الذات ولا يلزم عموم
الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي تكون الطبيعة
مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في
الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وفي المقولات لا تقع
فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر يوجد دفعة ومركباتها تعد بعد اجزائها والمضاف تابع وكذا في
والجدة تقع دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبسائط الجوهر انما توجد دفعة لا تدريجا اذ ذلك لان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل
من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه فالجوهر ان
لم يكن حالا في جوهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر اخر فالجواهر
التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان الا وقت الحركة
حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منهما في ان فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين
كل منهما في ان زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الانات وهو محال والاول يلزم منه
ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة او جزء
لهما مع زوال الصور الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع
بدون الكيفيات وتتالي الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك عن الكونه متحركا
كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم هيهنا ذلك الا لكنه لزم
محال اخر وهو انه اذا خلى الموضوع فجأة عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء
المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات ايضا لا يوجد شيء منها
في الارض الواقعة بين تلك الانات وان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلنسم مثل صيرورة الارض دفعة
ماء ثم هواء كذلك ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا صفة تنقسم بانقسامه وقد صرحوا بان
الحركة والزمان متطابقة بحيث ينقسم كل منهما بانقسام الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الاخر فمثل
هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها لا محالة لان يق كما للمتحرك الاين فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد
مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره اين غير متناهية كل واحد منها ينقضي

فان قيل ان الكيفيات وسائر الاعراض لا تقوم الموضوع بها بل الامر بالعكس بخلاف الصور اي الة في الهيولى اذ بها تقوم الهيولى فامتنع وجودها بدون الصور بخلاف الاعراض جسم

في ان نقطة وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية
ينفرض كل منها في ان نقطة وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين والكيفية والاوضاع والكمية
في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متصل وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون
بينهما خط يمكن ان يفرض فيه نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفيتان وجب ان يكون ما بينهما
يمكن ان يفرض فيه اين او كيفية لا تقف على حد فالوصل هذا الحال انما الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء شخصه
لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله به فلا يتصور حركته في الجواهر واعترض عليه بان المادة الشخصية لعنصر انما تتوقف
على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصور الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها
بشخصها فتكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك
الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة
بدونها وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على النحو المذكور
ان يكون محله متقوما به حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان
تتقوم بصورة معينة والذات اذا لم تكن محصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى
فلا بد ان يكون ذات تحركها محصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من مبدأ الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك
في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصورة متعاقبة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احد تلك الصور ذات محصلة ومع الصورة
الاخرى ذات محصلة اخرى وليس شيء من تلك الذوات المحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك
حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة الا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من انها في حدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها محصلة بالفعل
لما كانت كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال اقول وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم
في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها
في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالة الحركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها
تتعدد بانعدام جزء منها فمعناه انه اذا وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل
مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر
البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
فان كان معروضه قابلا للحركة كان للمضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حاله واحدة عند تغير الموضوع او تغير
مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة
لاحد المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ما اشد سخونة من ما اخر وتحرك في الكيف حتى
صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني
الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من

الكيف

الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل وكان اصغر مقدارا من
جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه وكان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه
فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضاعة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه
الاضافات باعيانها مع تغير موضوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
موضوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لانتقلت بالمهوية وكذا في الطبيعة
غير مستقلة بالمهوية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف بان هذا الدليل يعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم
استقلالها بالمهوية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بالتبعية لشيء واجيب بان ليس
معنى عدم استقلال المضاف ومثله بالمهوية مجرد كونها نسبية حتى يرد عليه النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه
كونها تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فنفع دفعه فلا تقع فيها حركة ولا تعرض بان العمامة اذا تحركت الى
الرقة او الصعود فلا شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقد
الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان
الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين
الحركتين الا يقينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخن و
التبرد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مرتبتي التسخن والتبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر لانه
منقوض بانتقال الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فلا بد
الابعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الا يقينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة
من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر ولبين بينهما زمان سكون بل بينهما
ان هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تابع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان لا يستقلان في الثبات
والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة الارادية كانت او طبيعية في الالة واما في القابل وذلك لان العزيمة
قد ينفسخ بسرعة او الطبيعة قد تحوز كذلك والالة قد تكل هكذا ففي هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الالة
او الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل وربما ينتقض قوله
واستعد التمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية لا يخفى ان التبدل في التاثير
يستلزم التبدل في التاثر فتقع الحركة في المقولتين تبعا في الكم بانقسامين لذوات الماء الفاوية المكونة عليه
تصدع الابنية عند الغليان وحركة اجزاء المعتدة في جميع الاقطار على التناسب الى تفصيل وقوع الحركة في
المقولات الاربع مبدأ بالكم والحركة في الكم تقع بانقسامين احدهما التخلخل والتكاثف الاخر النمو والذبول اما
التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل
منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم اخر غريب كما
في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب

كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مفوّتي الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه
وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى
لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتعاقب من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى
المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف في بعض الفضلاء وانما نبوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد
عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي مقدارا معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا
في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يخص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه فحينئذ يندفع ما ذكره الامام من لا حاجة في ذلك
الى اثبات الهيولى بناء على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة
لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كالجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة
فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في
امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر ولما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاء فيجب ان يكون للقشر
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاء على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حد من المقدار لا يتجاوزه في الجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار
معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الا
بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير
فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه لا يقال يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل
عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار آخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون محصلة بالفعل
الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق انفا
بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان
والمذكور من ادلة وقوعهما دليلان الاول ان الفارورة الضيقة الرأس يكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مصصنا
قويا وسددنا رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل بها هواء من خارج ثم نكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤون الزجاجات
الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ بالماء والزيت وما ذلك الا لتخلخل حدث فيها بان يخرج المص منها بعض
الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على ما زعم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث فيه
التخلخل فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا
فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء امتناع الخلاء والثاني ان الانبيقة
اذا ملئت ماء وسددت رأسها واغليت فعند الغليان ينصدع الانبيقة وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في
الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانبيقة فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى
الاول فظاهر انه لم يكن افضل عند جزئه حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه حين عاد الى الحجم الاول الاصغر

حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويدخل في جميع اقطاره
بنسبة طبيعته بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعته الا ما المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عنك فان الاجزاء
الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منهما في اينه او
وضعه او كيفيته لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك دخول الاجزاء الزائدة في مناطقها وتشبثها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله
وانكار هذا مكابرة وقد بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا
واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية
فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد مر ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك
المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منها او من فرد من صنف من تلك المقولة
الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا
تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان
له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير
انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير فحال النمو والذبول متغايران
فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا اثر
لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فهذا المعدلان مجموع الزائد
والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا
الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل
الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم الذي من مبدا نموه الى منتهاه
شخص واحد بعينه لا يتبدل الشخص بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدا ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه
لا يتبدل الشخص بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصار اضعافا
مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصار عشر عشير ما
كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف لا يستحيل
المحسوس مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة
واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد ما البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة
يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد يتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير بحركة
لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني باقتعوا فيه بما يحس من انتقال الماء البرودة الى السخونة وبالعكس
على سبيل التدريج ومن انتقال الحصى من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذا قال الامام لا اعتماد

على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها اوفنة وقصية فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات
بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان
الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه ابطالها في مباحث المزاج
والمصادمات وههنا الى ابطال مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه
اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحر باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما
باطل بالحس في الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة
بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة
عنه محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما خارجة ومحوية معا كما في غيره وتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة
وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان
قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم
لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان
المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرضها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف
بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بموسته فاتفقوا على ان
تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذات يختلف باختلاف محل الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة
العرض لا يختلف باختلاف محل الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ
والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك والمحرك او الزمان نوعا لان تنوع المعروض
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات الجوامد نوع واحد كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان
والفرس وحصلت بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة
الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية
ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف
المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك
الاعظم اذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين
فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود
مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ و
المنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد
على طريق الاين في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله
واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي

لا يختلف الحركة

وقعت

وقعت الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع
بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالتشخص فلا بد منها
من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة
بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدة المسافة
يستلزم وحدة ما منه واليه من غير عكس فلذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة
باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع
يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة التي ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع
والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما
يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار
الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان الشيء المتحرك بمحرك ما قد يتحرك بمحرك اخر
قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اذ ضابط الشيئين ولا تميز في تلك الحركة يوجب
الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى المحرك والبعض الى محرك اخر لا تجزئ فيها بالفعل ولا منفصل بسبب
اختلاف الاستناد الى الامرين لان الحركة الكائنة مع اتصالها الحاصل في نفسها يعرض لها انقساما وهميا بحسب
الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر
لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل او اجتماع مؤثرين على اثر
واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك
لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم
فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي
مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالتشخص واقعة بمحركين او قلنا لا نم انها ان الحركة بمعنى الكون في
الوسط الذي هو امر كلي بل هو واحد بالتشخص مع انه لو تم الدليل لدل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج اوبدونه
على طلبه الاعتراض نعم يرد علينا اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالتشخص مجموع الحركة التي بعضها
مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا يتعين محركها الا ان
محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالتشخص كل واحد من هذين المحركين
جزء من هذين المحركين الذي هو واحد بالتشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا الحكم بان يجعل واحدا بالتشخص مثلا
اذا تحرك بالتشخص مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته فيه بان يحركه زيد او عمرو
وغيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالتشخص تبادلا على سبيل البدل ونحن نبين في حقيقته يجيء تواردهما على سبيل الاجتماع

البتة

واما
وحدتها بالجنس
فيعتبر فيها كون الانواع
المختلفة منها داخلة في جنس
واحد قريب او بعيد كحركة التسخن
مع حركة التبرد او مع حركة التسود كما انها
مع حركة النمو والحركة المعتبر فيها هو البعض باعتبار في
[illegible]

اليه من ان الاطلاع عليه اما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد
بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد
الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من الموالي للذبول وبالعكس او
من وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة الحاصلة بجر ولنا
بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين تضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر
ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد ولا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على
سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد المعروض لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد
ما فيه كذا السواد والبياض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل
متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بما يدعى علة عليه لا يدل على عدم
علية الجزء لتحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لان حركة
الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المحرك واحد كذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة
لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للمتضادين اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد الحركة
وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن الموالي للذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض
كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئهما من التضايف بكون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط
والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض
ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مراد هم ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان
بخصوصيته بحيث يوجب حدا تضيفيا على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين حد
التضيف على المعروض فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين حد التضيف على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة
اما ان وجودية يمتنع اجتماعهما في زمان واحد او جهة واحدة واعلم ان لا ما قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى
من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما
مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اي تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان هذين الوصفين العارضين
اعني وصفي المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متأخران عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين
بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان
ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان
يكون احد الوصفين المتأخرين علة للاخر فان قيل فيلزم التضايف بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع
عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضايف بين
الحركات المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخر وبالعكس بل يلزم التضايف بين المستديرتين ايضا بالشرط
المذكور اعني اذا كان مبدأ احديهما منتهى للاخر وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة

المستديرة

الاولى مما يتعلق به

المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور تمام الخلاف
بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما ورد عليه
فليراجع اليه هذا فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية لا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من تمام الخلاف واتساعهم مصحح ان حركة الحجر علوا وسفلا
بالقسر والطبع متضادان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث
التوجه اليهما فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية
التباعد اما انفسا الحركات فليس بحسب نفسا المبدأ والمنتهى ولا بحسب انفسا الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات
وذلك ظ بل بعرضها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات فبحسب انفسا هما يعرض لها الانفسا
واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق ليس شيء منهما كما
بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انفسا بحسب انفسا احد هذه الامور الثلثة والى هذا
المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانفسا واما المحرك من حيث انه محل الحركة وانفسا المحل توجب
لانفسا الحال كان ينبغي ان يكون انفسا مهما باهتا لان الحركة حال في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذ كان
المكان عبارة عن البعد على ما هو الحق افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده
فان سمي مثل هذا انفسا للحركة فانفسا المتحرك فلا مشاحة واما الانفسا الكمي الذي هو تكثر امتدادها الوهمي الى ما
من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانفسا المسافة او الزمان

ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لا بالحركة من
زمان ومن امتداد في الاين والمقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسمية مسافة وان كان الاسم طلا
لما في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطيئة ويعبر عن السرعة بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب
اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول يقبل بهما ثم كل من
السرعة والبطوء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اخطها من البطوء وبطيئة لا اخطها من السرعة ام لا
بل لكل حركة خط من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطا ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد الا باصولهم
هو الثاني لان الحركة لا تكون بلا زمان ومسافة اي امتداد في احد المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل
حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف
تلك المسافة سريعة وقد يمتنع بان انفسا الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا
للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك
السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بها اتصفا بالمقابل

دفعه

ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختاروا المصنف مذهب الفلاسفة فقال
لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان
الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول النهار الى نصف النهار خمسين فرسخا الى
حركاته المعتوقة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع
في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف مرة فوجب
ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف مرة فيلزم ان لا يكون حركات
الفرس محسوسة لكونها قليلة معتوقة بسكنات تزيد عليها بالف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة
في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء البطوء سببه المانعة الخارجية او الداخلية اما
الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
الجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية
كغلظ ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية ايضا كرقة الحجر والماء كما يصلح سببا لبطوء الحركة
القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد بطوء
ولا اقل الانتفاء الانقطاع او الانعطاف لو جوزنا بين ذلك الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واطباعه والجبائي
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن السمت الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب
الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث
الزاوية عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة
تنتهي اليه الى سكون وذلك لانها لا تنتهي على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع
وهو ظ او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بين هاتين المستقيمتين
ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثبات طريق
فق الحكماء الوصول الى المنتهى الى ان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد
والا لم يكن بتمامه حدا للوصول اليه الى اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا
ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة فان الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال
وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا الذي صرنا اليه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان
الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا انيا وان ميل اللاوصول غير ميل الوصول
لامتناع اجتماع الميلين الحاملين عنه بين الانيين زمان لامتناع تتالي الانات وذلك الزمان لا حركة فيه والا
فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما ان علة
الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلا متغايران ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة
الوصول الى المنتهى موجود في ان الوصول لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول
مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة اللاوصول لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة

اعلم
ان الحجة الثانية
التي اعتمد عليها الشيخ
الرئيس في اثبات هذا المرام
هو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك
الجسم من حد الى حد في المسافة والمحرك
للجسم الى حد لا بد ان يكون معه فالموصل له الى ذلك
الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل
[illegible]
الصوب

مشهورًا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين وتيضا لتضاما فيه السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض الحركة
لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعنى المقولة التى يقع فيها السكون فان سكون الجسم فى الحرارة
يضاد سكونه فى البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان فى محل واحد فضلا عن ان يستمر فيه زمانا اقول هذا انما
يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثانى فلا يتصور فيه تضاد لا امتناع فى ان لا يتحرك
جسم شئ من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك فى الحرارة ولا فى البرودة ومن الكون الطبيعى وقسرى وارادى
الكون اعنى حصول الجوهر فى الحيز اعنى الحيز الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى الطبيعى
وقسرى وارادى لان مبدأه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسرى والا فان كان مقارنا للقصد فهو
ارادى والا فهو طبيعى فطبيعى الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعى لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة
ثابتة قار الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعى لرد الجسم اليه فيقف اى لرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعى بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعى
كحصول الماء فى مكان الهواء فانه امر غير طبيعى لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضى الرد الى الامر الطبيعى وهو حصول
الماء فى مكانه بالحركة فانه لو كان فى مكانه الطبيعى لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة
الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعى تعبدا فلا تكون الحركة الطبيعية دورية لان
الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعى عند حصول الامر الغير الطبيعى بالحركة
فكل حركة طبيعية فهى تستدعى خروجا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شئ من الحركات الدورية
كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب كل نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب عنه بان كل نقطة فرضت فى الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة غير الحركة التى بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريتها مستندة الى قوة مستفادة
قابلة للضعف يعنى ان الحركة القسرية تستند الى قوة فى المتحرك مستفادة من مبدأ خارجى وتلك القوة قابلة للضعف
فلا يزال تضعف بمصادمة الجرم المحروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولى الطبيعة ويعود الجسم بالحركة
الطبيعية بشرط مقارنة امر غير طبيعى وتعرض البساطة ومقابلها اى التركيب للحركة خاصة اى لا يتصور
فى السكون تركيب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعى والارادى
قلنا لا بل هو واحد انما يتوهم التعدد فى علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة
فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم جاعلة الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف لجاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما فى الحجر المرمى الى الجو فظ انها
ليست من التركيب فى شئ وانما الموجود ههنا هو اشتداد الحركة فتكون بالذات وهى الحركة التى تحصل فى الجسم على الحقيقة
وقد يكون بالعرض وهى الحركة التى لا تحصل فى الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء
مساواته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد

لا يكون

فاعلة لا تتم الا مع الحركة

تقول قد علمت ان الحركة الطبيعية انما تصدر عن الطبيعة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بالطبع واذا كانت الحركتان [illegible]
متضادتين بحيث ان يكون احدهما
عرضية لامتناع اجتماع المتضادتين فى
جسم واحد بالذات [illegible]

بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة

صح

لا يكون قابلا لكالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة
سائق السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة
الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ليلها كلاهما باطلا اما الدعوى فلان الحركة
المركبة قد يتصف به المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة
القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي اليه بل الى سمتا يميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة
كالطير اذا اراد الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا ارادته وسمتا
يطيره اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ثم والسند الامثلة
المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع
الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اخر يعلل به الحركة والسكون و
ذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار
المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور
وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس منه وهو النسبة الى الزمان او طرفه اي الخامس من المقولات التسع منه وهو نسبة
ما للشيء الى الزمان او كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى
ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه
ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في
زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كانت نسبة الشيء الى الزمان اشارة الى تهيئة الزمان فقد وهو اي الزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم
ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن التقدم في الحركة
لا يوجد مع المتاخر عنها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا ما يكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقها
من جهة ما لها للحركة ليس من جهة ما لها للمسافة فللحركة مقدار منقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله
العارضان لها باعتبار اخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه
الحكماء بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض المقولة
بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اي مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور
ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام
فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضاتها وعدمها اليه اي لا يفتقر وجود معروض
المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات
متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم
متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني لان المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزء

من الخط

من الخط كذلك الآن ليس جزء من الزمان وذلك لانه مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحد المشترك بين
الكميات المتصلة ليست اجزاءها والا لما امكن تقسيمها الى ابعد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا
والتثليث تخميسا وعلى هذا وعد في الزمان لا على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان
لان عدا الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل لا لكان الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
فيكون زمانيا اقسمها بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده اذ لو لم يتصل
به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال لا يقال الآنات يستلزم تركب الزمان
منها وتقريره الجواب بان هناك قسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي حصول ماهية اتصالية ينطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرفي الزمان اعني الآن لا في الزمان
ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا
في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين اي دفعي الآن
احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه
في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرفي الزمان لان الحركة زمانية
بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من الآنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو
القسم الاول وبين الدفعي الذي هو الثاني والوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا يجري في التدريجي فعدم
الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان
آن الا ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قيل الكلام في حدوث عدم
الآن وهو آن دفعي اقول لكل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما فيهما فلا يمكن ان يوجد فيه والا لزم التسلسل
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو
كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نم ان وجود الآن
في آن يتصل ان عدمه بان وجوده لو سلم فلا نم ان عدم الآن الذي هو قولنا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له
امتداد فقط قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهو لا لو وجود والنزاع فيه والمسلم
ما ذكرناه وحدوث العالم يستلزم حدوث الزمان يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم الثاني الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه واشياء اخر غير
ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة بعضها بين اجزائه وبحسب كون رأسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجودان
يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء
من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية لفظة
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا

لهو م

اقول ان هذا القسم داخل في الوجه الثاني من الدفعي لانه
واسطة بين التدريجي وبين الدفعي الذي يتناول
الوجهين وهذا كما انه لا يخفى ان الشبه
لا احد سيما الشارح
العلامة حم

لهو م

نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبة اي ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه
المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه
الثامن والتاسع ان ينفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ههنا والايلزم الدور يعني ان الثامن من المقولات التسع هو
ان يفعل وهو تاثير الشيء في غيره على اتصاف غيره بالحال الذي للمتحيز ما دام يتحيز والتاسع ان ينفعل وهو
تاثر الشيء من غيره كذلك كالحال الذي للمتحيز ما دام يتحيز وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان
ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك
تاثير وتاثر اخران ويلزم الدور والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر
الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل انما كان الفاعل
يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال
المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة
وانما المقولة ما كان توجها الى غاية ما من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان
ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك
لله اولا واخرا وظاهرا
وباطنا

المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجود الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزم لا محالة الدور والتسلسل استدلوا على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدم ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى تاثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى تاثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى مؤثر بان وجود العالم بعد عدم ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب الاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فينتفي الثاني لبيان المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف على المؤثر التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل والشرط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على ما مر المص وتبعا المتكلمين على ما في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان بقي ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجرد اطلاقا فهو يجعل العالم الكل كما لم يثبت عنده وجود المجرد بالمعنى الذي يثبت عند مدعيها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناع وجوده وجوده فالمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يكون الواجب تعالى طريقا لايجاد جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت الدليل قدمه الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين تقريرا للدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك حتى لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب وممتنع لا يخلو عن احدهما قط لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا لما بينا ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك ولا يريد الفعل وح يجب الترك قوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب

لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى مخصص آخر ولزم التسلسل اقول لزوم
او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الذات او امرا آخر زائدا عليه
وذلك ظ والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا
بصيرا وهو مما علم بالضرورة ملة نبينا والقرآن والحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع
منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق شأن الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب
بانه تعالى يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق
من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا يليق بها من بيان ان الحيوة والغائب انه تقتضي صحة السمع
والبصر في غاية متشبثهم فذلك على ما ذكره اما الحرمين طريق السبر والتقسيم فانا لا نسلم ان الحي لا يتصف بقبول السمع
والبصر والتصاريف التي يتصف به ان لم يقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى
كونه حيا ولزم القضاء بمثله في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى اثبات استحالة النقص والآفة على الباري
تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية
القطعية على كونه سميعا بصيرا فالمنقول على الاجماع بل على الادلة السمعية القطعية فهذه المسئلة
ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذا
الاعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري
ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء سواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر
نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية
على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر عبارتين عن تعلقهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال
وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو رأي الجمهور نقول لا احتياج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا
وذات الباري تعالى لما كانت عن القصور يحصل بالآلة ما لا يحصل بدونها الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه
تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر وشرط ان كثير الاحساس وانه محال في حقه
تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فيما كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين
به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نم انه في الغائب كذلك فاتصافه تعالى بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا
يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني انه اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع
ولا مبصر خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وغيرهما
فلذا يدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب
في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه فقيل وحدوث وذلك لان ههنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد

القياسين ومنع بعض المعتزلة ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف وصوت
يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جلد الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف
فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه
تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان
المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله في غيره كجبريل والنبي عليهما السلام ومعنى كونه
متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس
الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم
فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه قد علم
بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
المفتتح بالحمد المختتم بالاستعاذة عليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر
ثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك
الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الآية وامثالها واجماع الامة مقروءا بالالسن للاجماع
مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب
في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصور اللفظ بحروف هجائه
نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور
والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء
ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت عدمه وارد على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان معناه انا اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر وهو قسم من
كلامه تعالى فتأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزءه وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن
وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء الاصوليين
والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق
هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله
تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخبر عنه بانه اوجده ولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول
رسول كريم ثم اختلفوا في تسمية هذا المؤلف المخصوص القائم بالاول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما يقرأ
كل احد سواء بلسان يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون

ما يقرأه

بقراءة القارئ اى قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم فى كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل انا
اريد بكلام الله تعالى المنظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام
الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى بانه
كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اخيرا الامناجة الاسلم انه سمع كلامه الازلى بلا صوت وحرف
كما يرى فى الاخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت
من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو
شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى بفهمه كلاما بصوت تولى خلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا
ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى والاستاذ ابو اسحق الاسفرايينى وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للبعض كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة
فما يقال من ان المكتوب فى كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه
حكاية عن كلام الله تعالى وما قيل انما الكلام هو المخترع فى لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية
وما يقال ان كلام الله تعالى يتلى بالسنة او قلب ولا حالا فى مصحف ولوح فيراد به الكلام الحقيقى الذى
هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه فى لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ
رعاية للتادب احترازا عن هذا الوهم الى الحقيقى الازلى على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذايع فى مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب
وكتبته بيدى الثالث ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب فى اخباره لان الاخبار بطريق الماضى
كثير فى كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وحينئذ يقتضى سبق وقوع
النسبة ولا يتصور السبق على الازلى فتعين الكذب وهو محال على الله لما سيأتى والجواب ان كلامه تعالى
فى الازل لا يتصف بالماضى والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلى مدلول اللفظ عسير جدا
وكذا القول بان المتصف بالمضى وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه
تعالى يشتمل على امر ونهى واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهى
بلا منهى والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى
الحكيم العليم تعالى وتقدس فاجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه تعالى فى الازل ليس بامر ولا
نهى ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون
احد الانواع غير معقول وايضا التعيين على القديم محال قلنا هو اذا كان امرا واحدا يعرض له التنوع بحسب
التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو فى نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم
وامر فى عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما فى طلب الرجل تعلم ولده

الذي اخبر صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي بالاوامر والنواهي كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ خصاص
خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين
قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور
بين الجمهور وكلامهم مردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل فيما يأتي بالفعل على تقدير
الوجود والمعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا
الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء
وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ابدا وابدا لما ذكرنا انفا فلم يختص مكالمة
موسى بالطور وهو باطل اجماعا وجوابها ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال
حادثة بارادته من الله واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق
الكلام بموسى في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه اخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما
يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل لحي يكون المأمور منهيا وبالعكس فاللازم
باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين لمنعوا
صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى
متكلم بان قدرته تعم عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن
فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح
اتصافه به نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال فان نوقش في كونه نقصا سيما اذا
كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا نخافه فان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق
اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من وجد الكلام ولو في محل اخر للقطع
بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخالق الاصوات متكلما وانا نعلم اذا سمعنا
قائلا يقول انا قائم سميناه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو
الله تعالى كما هو رأي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني
المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق
بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون
قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع
قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى الثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى
بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او ندب او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني
يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدركه من خلده ولا يختلف باختلاف
العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه
هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وانكره المعتزلة وقالوا النفساني اي الكلام النفسي غير معقول وقد

شرحناه

قوله
لكن لما استمر
على الوجهين لا يظهر
فائدة الامر في الازل الخ
قوله وجوابها ان الكلام الخ حاصله
ان امره وكلامه ازلي ابدي والتكليف
لذا معلقة موسى انما هو باعتبار تعلق الحادث
فلم يزل شيئا من المحذورين وانت خبير بانه يلزم بناء على
مشربه القول من ان ما هو محل الحوادث حادث حدوث الامر
والكلام
قوله لا نقضا لها عن التعلق ازلا ذكر الاوقات
قوله والكلام من قام به الكلام قال السيد المحقق الكلام
من بعض الجزئيات بالنسبة الى الكلام وهو خصوصية كون الكلام
يصح تعبير الكلام من قام به الكلام ويجوز ان يراد
بالتكلم احداث الكلام
ايجاده وقد اشار اليه المص
بقوله فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم
بمعنى خلق الحروف الخ ويظهر ذلك ان المتحرك من
قام به التحرك لا من قام به الحركة لظهور ان صدق الاشتقاق
فيما هو المتكلم والمتحرك لا الكلام والحركة ولما عرفت وهي الكلام
ظهر عدم صحة قول ح فالكلام القائم الخ واندفع بذلك ما ذكره
السيد المحقق في حاشية الكشاف من انه يمكن ان يتنظم
برهان على اثبات الكلام النفسي فيقال
الشرع على ان الله تعالى متكلم و
المتكلم من قام به الكلام
على قاعدة
اللغة في المشتقات فلا بد ان يكون كلامه تعالى قديما بالامتناع

شرحناه في مبحث المسموع فليراجع اليه من اراد الاطلاع اليه ولصنا المواقف كلام في تحقيق كلام الله
تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما
قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عندهم اما
العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ايضا لكنها ليست كلاما منه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ لوازم كثيرة فاسدة كعدّ انكار من انكر
كلاميته ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدّ المعارضة والتحدي
بكلام الله الحقيقي وكعدّ كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما
هو في التلفظ الحادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ جميعا بين الادلة
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته وقال
بعض الفضلاء هذا المحمل من كلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام والاسبهبذي
فانه اقرب الى الاحكام الظاهرة المكتوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انها تلزم على ما
فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها فالوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب
ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلاميته ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله
تعالى بل انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة
حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او اوجد نقوشا
دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه
كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ
فذلك امر خارج عن حول العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور كيف يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود
ولا يكون بعضها تقدم على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه
تعالى اما المعتزلة فلوجهين اشار المص الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل
الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني
المقصودة فهذا قبيح هو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال
وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق
عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر من الاحوال الاخروية والاولى وفي ذلك فوات مصالح
لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص
النقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات عند وقت صدقنا

وكذبه

وكذبه وقيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان
صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدق الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه
لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم
لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الامر بالصدق في الكلام اللفظي
اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول
الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي فلزم النقص في صفته تعالى
الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل
لذلك الكذب والا جاز زواله لذلك الكذب وهو ح فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع
الصدق عليه بط فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه فان قيل لو تم هذا الدليل
لدل على امتناع صدقه تعالى ايض بان يق ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب
المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار
عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايض انما يدل على
الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يق كذب
الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم
ولزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا اختصاص
اللفظي بحدوث كذبه لكان اولى ويقولوا الوجه الثالث وهو معتمد الاصحاب الدال على الصدق
في الكلام النفسي واللفظي معا ولبراءته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان
الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات
حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد
ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظ وليس ايض عبارة
عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد
الحدوث اقول حله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايض كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب
الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وفاقا منهم المص واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه
احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني وثانيها
ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان الواجب الوجود لذاته لان ما هو موجود
لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء صفة يعلل بها الوجود في الزمان
الثاني لكان لزوم الاخير اظهر لانه يؤول الى ان الواجب وجوده في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض عليه
بعض الصحابة بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة

فافهم

تعالى منزه عنه فتعين الصورة الثالثة وهي مستلزمة للنقص
في صفته
تعالى فخر الدين

قوله لا يمكن الجواب بمثل
ذكر يتوجه عليه ما ذكره بعض الاعلام
من انهم قرروا ان الكلام النفسي مدلول
اللفظي وكذبه لا يتصور الا بكذب النفسي وكذب
النفسي قديم الى اخر الكلام واقول لما كان الكذب اللفظي
بكذب النفسي لا مجال لتجويز حدوث كذب اللفظي اذ النفسي
صادق قطعا فلو كان اللفظي كاذبا يلزم ان يكون النفسي صادقا
وكاذبا معا واما ما ذكره فخر الدين [illegible]

[illegible]

التمام ما يدل على ان هذا الدعوى كما انا في فلا توجه لما ذكره بعض
الاعلام س ره

يجب حمل كلام على ان
وجوب الوجود يدل على نفي الزائد
في الخارج لا مطلقا والا اتجه عليه ان الدليل
لا يدل عليه بل على نفي الزيادة في الخارج ووجه عدم
التوجه بعد ما عرفت ما ذكره من ان الشيخ لا يوافق
المتن في كلام المص ليس الا في عدم زيادة السرمدي التي هي اخص
من البقاء وكلام الشيخ انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو
اعم من السرمدية فهو بحث وما يدل على نفي زيادة البقاء
فيدل على نفي زيادة البقاء واخص بلا
شبهة نعم يتوجه ان الدليل الاول
والرابع لا يوافق

كلام

اعلم ان وجوب الوجود يدل على نفي الزائد لو يريد بوجوب
[illegible]

فانها تتوقف على العلم والعلم على الحيوة وردّ بان افتقاره في الوجود الى امر هو الذات ينافي الوجوب بالذات
اقول فيه الى الوجه الاول انه لا يلزم تمامه من ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مسلمة لكن الثاني
ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه لكان افتقر صفة البقاء الى الذات لتقدم الذات لتوقف ثبوت كل في الزمان
الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان
لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا
من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة وافتقار
الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قط هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات
مح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري وذابعهما ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على
الذات قائمة بها كانت باقية بالبقاء وبيتها فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه
قلنا فح يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه ونفي الشريك يعني وجوب الوجود يدل على
نفي الشريك في الوجود اي لا يمكن تعدد الواجب الا بالتعين الذاتي الا بان كان نفس المهية
الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لاستناده
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء
ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان المهية الواجبة اذا
بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدق هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان
نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل
عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا
بامر منفصل عن مفهوم الواجب عن ذات الواجب بلا محذور لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه
لانا نقول فح يكون شقا خامسا فحنا في الجواب ايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان تعين كل منهما
تعين ضروري وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بطل انفكاكهما لزم جواز
الوجوب بلا التعين هو ح لان كل موجود متعين وجواز التعين بلا الوجوب وهو ينافي كون الوجوب
ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان
كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان
كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير
متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستناده
احتياجا في الوجود والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير
كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هيهنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية

دو

تعين كل
امر منفصل عن
الموجودية غير مستحيل لجواز
ان يكون هذا الامر هو الى اية الوجود
جهة الزائدة عليها الموجودية المشتركة
مع مشترك اذ على تقدير التعدد يجوز ان يكون
تعين كل مساو منفصل عن مفهوم الواجب على
ذات الواجب كما ذكره الشارح وفيه ما سيذكره المحقق الدواني

ولو سلم فالموقوف معًا للموقوف عليه لأن احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين ايضًا قوله اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين فنختار ان لا لزوم
وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز انفكاك الوجوب عن التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك
تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فهو ان كان التعين بالوجوب وكلامنا
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا نعم لكن
لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو مغني وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضًا اي الواجب
لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما
سيجيء لكن الواجب لا يكون وجوده عارضًا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضًا بمعانيه يعني التركيب من
الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجزئين و
السقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبًا لا ذهنيًا ولا خارجيًا وعلى نفي الضد ايضًا لان الضد يقوم
في الموضوع معًا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضًا يعني ان الواجب لا يكون متحيزًا والا لزم امكان
الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان فمكان لكان محتاجًا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب ولكان المكان مستغنيًا عنه لان المكان قديم وبدون المتمكن لا مكان الخلاء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنيًا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب او على التقديرين
يلزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج
الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضًا
استغناء المكان عن المتمكن في الوجود ثم قوله لان المكان قديم وبدون المتمكن قلنا نعم لو لم يكن المتمكن
هو الواجب كما في فرضنا هنا وايضًا لو كان متحيزًا اما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات
ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم
احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان
الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفًا وايضًا لو كان في مكان
لكان المكان قديمًا وقد بينا ان العالم حادث وايضًا لو كان متحيزًا لكان جوهرًا لاستحالة كون الواجب
عرضًا فاما ان لا ينقسم وح يكون جزء لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا او ينقسم
وح يكون جسمًا وكل جسم يكون حادثًا لما بينا من حدوث الاجسام وايضًا فيلزم حدوث الواجب
وتركبه وعلى نفي الحلول ايضًا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينافي الوجوب الذاتي وايضًا
ان حل في شيء فمحله ان قبلا لانفسنا لزم انفسنا بحسب انفسنا المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب
احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى حال في العارفين و
التصاق الحلول وعينيه فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فبطلان ارادوا غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته
الا بعد تصوره ومثله ويدل على نفي الاتحاد ايضًا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع

وجوب

وجوا لوجود لذاته نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان
انتفى موتيه فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد
ما ذكرنا فالشك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصوره فما هو المراد ويدل
على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن بالحادث لما بينا من حدوث الاجسام
ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجود
بعد العدم خلافا للكرامية اما اتصافه بالسبق والاضافات الحاصلة بعد العدم لكونه تعالى عالما والمولود
غير ذلك لزيد الميت وبالصفات الحقيقية لمتغير المتعلقات لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز
واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز اتصافه عليه وهو باطل بالاجماع ووجه
اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافه الواجب [illegible] على ان كل ما يتصف هو تعالى
به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو
متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير
بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك الخالية
عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالاته غير متناهية فلا يكون نقصا ولجيب بان ذات
الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث
في الازل وهو مع اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير
وهو على الله تعالى مع واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس
المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث
معلولا لذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا
ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه تعالى لو اتصف بالحادث لم يخلو اما ان يكون
~~معلولا لذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا~~
~~ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك~~ بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما لا اول له والازلي
ما لا اول له وجواز الذي انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز
وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في
الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز
وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف
ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان الحق جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية
جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في
الازل بخلاف قابليته تعالى لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في

الازل

قوله
اما الملازمة
فلوجهين اقول على
القول بزيادة الصفات الحقيقية
لما ان الذات وحدوث التعلقات يلزم
حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات بالضمنية
الدليل المذكور لجريان الدليل هناك بوجهي الملازمة
كما لا يخفى الا ان يقال المستدل لا يقول
بزيادة الصفات الزائدة القديمة
والجواب ان هذا انما
يلزم اذا لم
يكن الصفة
في وقت ما
عن التعلق مع
انها في الازل قائمة
عنه كما مر في الدين

في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا اختصاص فما امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصاف بالحادث لزم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيفان اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد بمجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فلا نم ان كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لا في زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم ازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازلية ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يصح هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر فالصحة فيعين الاول ليصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى خالقا للعالم بعدما لم يكن وصانعا لما به وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية صفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون التعلق وهو اما نفس الحكم القائم بذاته تعالى او انتهائه وهما عدميان لا وجوديان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا ويجري محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وعدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مط ويجوز في القسم الثالث مط

ولما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت
على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ ويدل على
نفي الحاجة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى الغير فانه
الا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم ايضا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى لا يتألم
اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ ذاك
لا يكون منافيا للمبدأ ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب
الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك
الملايم من حيث انه ملايم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان
كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا
اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانا ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس
ادراك الملايم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما يختص ذلك بادراكنا
دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا للمعنى والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل
على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان الله تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة
والحيوة والكلام والسمع والبصر على نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان الله تعالى احوال لا مثل العالمية
والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم
قالوا ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على
نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد بطلناه وان كانت ممكنة
لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذاته تعالى لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان
غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا
وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة
يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية منهم
يقولون برؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع
للمنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع انتقاش الصورة من المرئي في العين
او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا تجددا وكان نوعا
من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر
من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة
الادراكية هل يصح ان يقع بلا المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان
ام لا ولهم على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج من وجهين احدهما ان موسى سئل الرؤية ولو امتنع

كونه

كونه تعالى مرئيا لما سئل الرؤية لانه اما ان يعلم امتناعه ويجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث
وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه
بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة و
ثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان
معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال في نفسه لا يقع على شيء من التقادير
واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسئل الرؤية بل يجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها و
اطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني
عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه
لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى
نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان
المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال ح لان قوله لن تراني نفي
لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حد المصنف والمعنى ارني آية
من آياتك انظر اليها يتلك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب ح لا يطابق السؤال لان
قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤية الله تعالى لا لرؤية آية من آياته واما ثانيا فلان اندكاك
الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية واما ثالثا فلان الآية انما هي عند اندكاك
الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى انما سئل الرؤية لسبب قومه
لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه لما اقترحوا عليه وقالوا ان الله جهرة منك لم يمتنع
فيعلم قومه امتناعها واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا
فلانهم لما سئلوا وقالوا ان الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج
موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لجواز ان يكون
ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز
الرؤية ح بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقريره الباطل الا يرى انهم لما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا
مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للحج ومثل هذا الجواب من الاحوال
والاهوال والا لم يفيد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورد هذا
بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاخطأ
موسى في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف
موسى الرؤية الى نفسه دفعا لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سئلها لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله
تعالى والرابع انه سئل الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما طلب

ابراهيم

قوله هذا امر ممكن في نفسه الخ الاول استقرار الجبل وان امكن في حد ذاته
الا انه غير ممكن
باعتبار تعلق ارادة
الله تعالى بعدم استقراره
ولا نم ان الرؤية معلقة باستقراره
الجبل في حد ذاته والظاهر انها معلقة باستقراره
مع تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره فانه كما
يجب وقت التجلي يؤيده ولا شك ان استقراره في الواقع
مع تقرر امره تعالى بعدم استقراره ممتنع فلا نم الاستدلال بالآية
على
ان الرؤية
الخ
قوله ثانيا فلان
قوله ثالثا فلان
قوله
غير ظاهر فخر الدين
قوله كما في طلب ابراهيم ثم اقول
توجه الاعتراض بكل من المنع والنقض
منصور واما الاول فبان يمنع قول المستدل لو لم
لما سئل وبيان ان سياق عبارتهم يجوز سؤاله مع العلم امتناعه
لزيادة الطمأنينة كما ان ابراهيم عليه وعلى نبينا عليه السلام كان مؤمنا بحياة
الموتى لكن طلب كيفية لزيادة الطمأنينة واما النقض فبان يقال
لو تم ما ذكره المستدل في بيان الملازمة من قوله لما ح
اما ان يكون الخ لزم ح ان عدم جواز طلب
ابراهيم ثم كيفية احياء الموتى بيان
اللزوم ان خلاصة
الوجه حاصله
هناك بان يقال اما ان يصدق ابراهيم ثم باحياء الموتى فلا يجوز طلب
لو لم يجز وان لم
يصدق وما كان
فلا وقد وصف الله تعالى احياء الموتى بانه لا يكون
لم نم ان ذلك بل ان يقال ثانيا وبل طلب الكيفية فكيف يجوز
طلب الكيفية
ان الله تعالى
الاحياء
الاحياء
الارض
الارض
قال الماسون يا ابن رسول الله اخبرني عن قول ابراهيم رب ارني
كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
قال الرضا ان الله كان اوحى الى ابراهيم انه
اتخذ من عبادي خليلا ان سألني احياء
الموتى اجبته فوقع في نفس ابراهيم
ان ذلك انا فقال
رب ارني كيف
تحيي الموتى
قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي الآية ثم فسرت كيفية الآية
وحاصل
لم نم ان الله تعالى
الموتى ح تطلب كيفية فقال ابراهيم اما اوحيت
باحياء الموتى ولكن ليطمئن قلبي بانه ذلك
لبني اسرائيل سؤال احياء الموتى في الدنيا

ابرهيم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان
يكون لاشتغاله بتشاغل العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سئلوها منه فطلب
العلم او خطر بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاخر عن السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان
التزام جهل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع نقلا عن المعتزلة ومن حصل
طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني
ايضا بانه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل حال الحركة او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو
حالة تزلزله واندكاكه ولا نم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير
قيد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع
الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب
النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة
والحق ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم ولما علق عليه وقوع الاستقرار بحال الحركة ممكن ان يحصل
بدل الحركة السكون في المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم وقد نميز الطويل من العريض والاطول
من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان
قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام
العرض الواحد بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي يتركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند
الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا
مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة
المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل
الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو
غير جائز لما عرفت في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح
ان يكون علة المصححة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان
التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود لا غير وانه مشترك
بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري تعالى
فيجوز ان يرى ذاته وهو المطلوب اقول شمول الرؤية للجواهر وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر

قوله قلنا المراد اقول قد عرفت انه يجوز ان يكون المراد الاستقرار بعد
عقيب النظر
بشرط التزلزل و
الاندكاك فلا توجه للسؤال
فتدبر فخر الدين

قوله وذلك لانا نرى الطول الخ اقول كون
الطول مرئيا بان يكون متعلق الرؤية بالذات مم
وجوازه ان يكون تميز الطويل عن العريض بواسطة ان الطول
يدرك بواسطة الباصرة لا انه مبصر بالذات فافهم فخر الدين

قوله وعلى الوجه الثاني [illegible]
[illegible]
حيث قال فان استقرار مكانه وهو يهدي الى [illegible] مقيدا بعدم
الجواز فافهم فخر الدين

قوله واجيب بانها اقول قد
عرفت مما ذكرنا في تقرير الايراد على
الوجه الاول اندفاع الجواب المذكور كيف و
كون الرؤية متعلقة باستقرار الجبل من حيث هو مم و
السند ما عرفت ويقول ايضا يجوز ان يكون معلقة بالنظر الى الجبل
من وقت التزلزل بشرط ولزوم الاختلال في الكلام مم اذ يحصل
الكلام الامر بالنظر الى الجبل فان وقع الاستقرار بعد
النظر بشرط الاندكاك والتزلزل يقع
الرؤية ولا اختلال فيها
لا يخفى على المتفطن

القسمة

وما نقلنا من حسن الرضا يؤيد هذا كما لا يخفى فخر الدين قوله ونحن ايضا
[illegible]
فخر الدين
[illegible]

يجوز ان يكون العلة المشتركة الوجود بشرط الحدوث او بشرط
الامكان وح لا يلزم صحة رؤية الباري تعالى فخر الدين

قوله لانه عبارة عن الوجود اقول يجوز ان يكون
الحدوث هو الوجود الخاص اي الوجود
المسبوق بالعدم وح لا يلزم
ان يكون العدم جزء
العلة فتامل فيه
فخر الدين

الفردة مبنية على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع ان يقوم عرض بمتمم في محل ثم يقوم ذلك العرض

بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع والا لزم هو لقيام

بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من

ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض

الاول ان الصحة معنا الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا

امر اعتباري وجوابه انه فاعلم ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا معنى

للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة وجوابه

ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون مختصة

بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل الثالث

ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما

بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار

فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما

هو في الواحد الشخصي وجوابه انه فاعلم ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية

بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما من غير ان ندرك كونه عرضا او جوهرا

فضلا عن ان ندرك ما هو زائد على خصوصيته لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سواء كان حاضرا بل ربما نرى

زيدا ثم يتعلق رؤيته واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من

الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند سؤالنا عنها وان استقصينا في التأمل

فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية

مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية

الحقيقية فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة

الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان

يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو

العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان

يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها وجوابه انه فاعلم ان صحة الرؤية

عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تصور

لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نم اشتراك بين الواجب وغيره كيف وقد جوزتم

معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الامدي بان الممسك بهذا الدليل ان كان

ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد

كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وقد بعض المحققين منهم الوجود

مشترك

[illegible]

لا يقال هذا الدليل لا يرد علينا فاسد فيحتاج الى الالزام لكن العبارة
قاصرة عن
افادة المقصود فتدبر
[illegible] الدين

قوله الشيخ الاشعري يلتزمه الخ و
اصحابنا يتعجبون من عدم استنكافهم عن
ذلك اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء يقتضي كونه
مرئيا مرة تعلق الرؤية واللمس بشيء مشروط بالوجود وتعلق
الخلق غير مشروط به لكن هذا الفرق لا يؤثر في دفع النقض لان
[illegible]
غير ذلك ايضا
فصحة النقض بالملموسية
وعدم صحته بالمخلوقية باطل في نفس
الامر كما ان الوجوه المذكورة لعدم صحة
النقض بالمخلوقية باطل كما مر
قوله ذكر
بل يمكن بيان الفرق بينهما بان تعلق اللمس بشيء
يقتضي كون الشيء موجودا خارجيا مقدما في المرتبة على التعلق بخلاف
تعلق الخلق فانه لا يقتضي تقدم وجود المخلوق على التعلق بل
التعلق المذكور دخل في وجود المخلوق في الخارج
[illegible] الدين

مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا فان الاتحاد الذي ادعاه انما هو بين الوجود ومعروضه وليس [illegible]
تقوم احديهما بالاخر كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي ذكرناه وبين اشتراكه
بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات ثم
انه يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم
صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك
من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله
تعالى بانه لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد آخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود
مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها قال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا
من التزم ذلك فقال ان المرئي هو الوجود فقط واما الابصار باختلاف المختلفات بل العلم بالضرورة وهذه
مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصصة مرئية ومنها النقض بالعلة بصحة
المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية
الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هيهنا علة لان المانع من ذلك فصحة الرؤية
انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي لانه كما ان تعلق الرؤية
بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه
مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا
المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان يتوهم تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات
الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي
لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية
وصحة المخلوقية اذ كل ما يتوهم في هذه يتوهم في تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى
وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رض واما النص
فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل
بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى
والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة
للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر
الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى الهلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن العلو
ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه تعالى بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون

سجاله

سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنهما بان انتظا
النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار اشد من المواعدة فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان شرط الاية البشارة المؤمنين
وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعد
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول
والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند
الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى فى الاولين وهلا الا كابرون الظماء ما وجدوا
بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل
الموصول بالى على غيرها وفى الثانى ناظرات الى ربها الله تعالى وهى الصلوة فى الغرر ولذلك يرفع اليها الايدى
فى الدعاء او ناظرات الى اثاره من النصر والطعن الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب فى الحرب يوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل وارادوا بالرحمن مسيلمة الكذاب
وعلى هذا فالجواب ظ وفى الثالث يرى سبحانه ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر انفا الثانى
ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافها بما لا يتصف به الرؤية من الشدة والشر والا
والرضا والتعب والذل والخشوع ومنها لا يصلح للرؤية بل هو حال يكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئى ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان
تناقضا ولم يقل نظرت الى الهلال فلم رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر الا
الى والنظر لا ينظر اليه لرؤية وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقوله تعالى ترهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزومها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا صحيحا
للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره
على وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة فى الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعماله ولبس حقيقة فى تقليب الحدقة فقولكم يقى نظرت الى الهلال فلم ارة قلنا لم يصح نقله من العرب بل
يقى نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذا يقى لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو
سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقى من الامثلة كلها مجاز ان حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا
لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التى يمكن اضمارها
كثيرة كنعم الله تعالى وجهته واثاره ولا قرينة هيهنا تعين المراد فالتعيين بحكم لا يجوز لغة فوجب المصير
الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم
محجوبين فكان المؤمن غير محجوب وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف
الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسرها جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية
على ما ورد فى الخبر كما سيجيء وهو لا ينافى ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل

مان

فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد
في الحسنى وفي اجرية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون
هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرء رسول الله هذه الاية للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله
موعودا يشتهي الله تعالى ان ينجزكموه فقالوا ما هذا الموعود ثقل موازيننا وبيض وجوهنا وادخلنا
الجنة وزحزحنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من
النظر اليه ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جناته ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم
على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرء رسول الله وجوه يومئذ ناضرة وقد صح هذا الحديث
من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة
الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح
من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ممتنع اما الامتناع بحقه واختصاصها
بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة
من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة
واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان
نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالنص والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على
استغنائهم بغير ذلك من الملذات وجوابه ان للرؤية شرائط عدناها فيما سبق يجب لرؤية معها ويمتنع
بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء بحيث يجوز الرؤية
لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤية الله تعالى ولم يشترط شرط اخر غيرهما لزم ان نراه
الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك
سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الان ولا نراه في الاخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا
سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة
والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما الذاتي او الصفة لازمة لا منفكة
اتصفنا بالجوارح فلو جاز رؤية الله لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة ان اردتم
بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح
مطابق للواقع وان اردتم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فالمزعوم فان انتفائها من الغائبات
القطعية الضرورية كعدم صيرورة الماء نارا وانا نبين انا سا فضلا عالمين باشكال العلوم كالمبسوط و
المحيط وبخو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون
المحالات وليس الجزم بانتفائها بعد الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها

لان

لانا لجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجهلها ويعتقد خلافها ولأنه يجر الى ان يكون
ذلك الجزء نظرا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى
ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وله ذلك الا لانرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي
الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال انما تلك الاجزاء عن البصر
مختلفة ولا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتداد
الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر
بمقدار قطره وجب ان لا يراه اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المص لا يلزم من رؤيتنا
جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها و
ليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الحادثة وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال الصاحب
المواقف ضعفه ظ بناء على تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى اذ على هذا التقدير ان نرى الاجزاء كلها وجب
ان نرى الجسم كما هو الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما
هو عليه يوجب لانفسانها لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل
او ازيد منه توجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك هو ظ قطعا ورؤية اكبر باقل من مثل توجب
الانفسا ورؤية بعضها على ما عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على
حاله فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والتقليد منها
قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة
شايعة في الادراك بالبصر استناد الفعل الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين
او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد للعموم والاستغراق باجماع اهل
العربية والاصول وائمة التفسير وبمشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد
اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان
للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب
الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى
لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافر وهل نقول تخصيص البعض بالنفي
يدل على الاثبات للبعض الآخر فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلولها الكلي
عموم السلب لا سلب العموم فلا نم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين
الادلة سلمناه لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان تكون
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذة من ادركت فلانا اذا لحقته ولنا
يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية
ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قطعا او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية

بالجارحة

بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا فيمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو
المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا تسمى
رؤية يحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وقد بينا انه تعالى
يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثنا المدائح وما كان من الصفات عدما محضا كان وجوده نقصا يجب تنزيه
الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والاشفاق فان الاول
تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى
المتنازع فيه بل هو ادراك البصر بالحدقة المعينين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بتناهي الحد والنقصان وذلك في الاول ظاهر وفي
الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة واما رؤيته على
الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الآلة بل بمحض عناية الله تعالى عليه فلا نم انها
ومنها ان الله تعالى حيث انكر في كتابه سؤال الرؤية استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام
لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب نزول الملائكة عليهم الكتاب مع انهما من الممكنات فاما
لو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا على طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
وقوله حكاية عن موسى تبت اليك اي انا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون
الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما
قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد كان سئل هل
رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها
قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم ير موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب بمنع كون لن
للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه
في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب
وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذ لم يره من يكلمه فوقت الكلام لم يره غيره
اجماعا واذ لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون
حال الرؤية فان الوكلا يسمع بصرته والمصنف ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود

بحجابا

قوله من رؤية الخ اقول هذا الجواب مردود حيث وقع في الصحاح الدلالة بصري اي رايت والادراك بمعنى الاحاطة من جميع الجوانب ابو عبد الله الخ قوله الجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم الخ قد عرفت الجواب عن ذلك قال لو سلم تعلقهم لرؤية الله تعالى الخ قد عرفت الجواب عن سؤال مصر لان الطلب يتم بالصلاح الاجماع المركب الجواب بمنع كون لن للتأبيد الخ اقول الفعل المنفي بلن على تأبيد النفي دلالة ظاهرة ولهذا لو قيد لا لنا بيد الزمان حيث قال لن اكلم اليوم كان المعنون من الاصوليين على ذلك وما قيل من ان التأبيد لما هو في النهي دون النفي محكم بل التأبيد النهي الدوام فكونه من اقسام النفي ومن قبله والاستثناء صحة استثناء بعض صيغ الاقرار من الفعل المنفي والتعبير بشيء تقييده في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى يأذن لي ابي فان هذا التقييد جار مجرى الاستثناء في اشعاره بالعموم ولعل من قال ان لن للتأبيد اراد بذلك انه يفيد من حيث كونه نفيا لا من حيث كونه هذه الكلمة المخصوصة واما الاستناد بالآية على عدم افادة التأبيد فغير صحيح على اي تقدير كان لانه لو تم الاستدلال بها على عدم افادة التأبيد لتم الاستدلال بها على عدم افادة قوله ابدا التأبيد ايضا وفيه ما فيه نظر ان هذه الآية مستعملة مجازا في الزمان الطويل لا الموت اريد به الموت في دار الدنيا مجازا ويمكن ان يراد حقيقة الموت عرفا فالمحقق في النشأة الاولى والطارئ على ما في النشأة الاخرى بضرب من التسامح والتجوز وايا كان فلا دلالة لهذه الآية على ان الفعل المنفي بغير الى على التأبيد ولو قيل بان الاصل في لن التجوز وما كان مضطرين الى ارتكاب التجوز في قوله ابدا قلنا مسلم ولسنا مضطرين الى ذلك في الفعل المنفي فلا نسلم التجوز فيه قلنا تعين التجوز في قوله ابدا وانما لو قلنا بالتأبيد لو قلنا بان لن للتأبيد وهو ممنوع بل الظاهر ان لن للنفي المؤكد في المستقبل وما ذكره من ان الموت تحقق بالموت في الدنيا ممنوع بل الظاهر ان الموت في الدنيا ليس بموت حقيقي بل هو نوم وانما سمي موتا مجازا لمشابهته الموت في عدم الاحساس والحركة وما ذكره من ان سيدنا المرتضى قال بجواز رؤية الله تعالى في الدنيا ممنوع بل الظاهر ان سيدنا المرتضى قال بجواز رؤية الله تعالى في الدنيا

مجتمعا بما ذكرناه في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من
الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان
الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما
على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى
واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قوله التأويل اشارة الى الاعتراض الثاني
وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار الجبل
المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على
امكان الرؤية بالآية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى
الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع
منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله اي مع منع
الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان
الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني ثبوت الوجود كما يدل على نفي
الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن منها الجود وهو افاضة ما ينبغي لا لعوض
فان واجب الوجود لو كان مستوجبا افاضة ما ينبغي للممكنات فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان
محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه
لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه وبما هو منه ومنها التمام لان التمام هو الذي حصل له جميع
ما ينبغي ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اي فوق التمام وهو
يحصل منه جميع ما من شأنه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستفاد منه ومنها الحقيقة
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى ثابت ثبوتا غير قابل للعدم ولفنا ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير وذلك
لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والله تعالى محض وحقيقة ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات
الواجب نفس الوجود وذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء
على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها البحر لان البحر هو الذي
يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره
على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عبده الممكن باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم
بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما
تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والعين عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد
ارادة مخصوصة والتكوين اجمع امر وفيه القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة
للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم
والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان الكون صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله

تعم

تركن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما عن كون الحادثات اعني وجوداتها والمراد بالتكوين والايجاد والتخليق ونحوها
وانه غير المقدرة لان المقدرة اثرها غير الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للمقدرة واثر التكوين
هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن الذاتي فلا يصح اثرا للمقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل بالامكان يعلل المقدور فوق هذه المقدرة لانه ممكن وذلك غير معلل لانه واجب ممتنع فاذا اثر المقدرة هو الكون
اعني كون المقدور وجوده لا صحة امكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد
بالصحة التي جعلناها اثرا للمقدرة هو الصحة الفعلية اعني التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه
الصحة هي امكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة
فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل منه احدهما بعينه بل لا بد في
حصول من صفة اخرى معلقة به ابذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين
يصلح اثرا للمقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه الى تخصيص هو الارادة المتعلقة بذلك الطرف مع
لا حاجة الى مبدء للكون غير المقدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث

في افعال الله تعالى الفعل المتصف بالزائد اما ان يتصف بامر زائد على الحدث او لا الثاني مثل افعال النائم
والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذا او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما
والحسن بعينه اما واجب مندوب ومباح مكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول واجب ان استحق
تركه ذما والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق تركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء
وقبحها هل انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل و
الفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع
كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان
يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او
الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسنه وقبحه في نفسه ثالثها الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء
وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو حكم الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة
الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشرع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه
ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن لمن اتصف به كمال وانتفاء
صانه والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان وانتفاء كمال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا

والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما
في النسخ فيلزم جواز حسن الاشاعرة قبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاشاعرة قبح
الاحسان بالحد المعينين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور
جواب اعتراض بما يورد وتقريره لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم
بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في
تصور اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا
عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي الحسن القبيح لما قبح الحسن والتالي
بطلان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير
الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه لا انه لما انقاذ النبي اقبح منه فيلزم
ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض وهذا قيل ان في الانقاذ
مندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه
لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا والتالي باطل باعترافكم وجه الملزوم
ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان
العبد لو تمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد
امر اوجب الترجيح بلا مرجح واستند باثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور
والاصدار عنه تارة ويتوقف تارة فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها
الترجيح والتخصيص صدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا بالاختيار بل يحقق فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا
اشار بقوله والجبر واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن افعاله قد اجمعت الامة اجماعا مركبا
على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح
ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه لان الله مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا
وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم القبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه العموم
النسبة ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المصنف مذهب
الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها ممكنات فالقدرة
عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال وجوابه ان
فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللازم
ونفي الغرض يستلزم العبث لا يلزم عقوا اليه تعالى اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض
ام لا فذهب الاشاعرة الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو
ناقصا في ذاته مستكملا بحصول ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما يوجد اصلح له من عدمه وذلك
لانه ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل لو كان وجوده مرجوحا بالنسبة اليه لا يكون باعثا له على الفعل

وجبا

قوله ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا بالوجه كما
ذكره السيد
قدس سره في شرح
المواقف لا ينتهض حجة على
الجبائي القائل بان الحسن والقبح بوجوه
اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب المصالح
قوله (الندوة عن الكذب في الصحاح
الندوة بالضم الارض الواسعة والجمع الاندية
عن فلان الامر مندوحة ومنتدوحة يقال
ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب اي
سعة ومنا
يقال مندوحة
مخرج الدين
قوله اجماعا مركبا
الاجماع هو اتفاق
اهل الحل والعقد على
امر ما بان كان اتفاقهم
على ذلك على قول واحد
لا ثاني له كان اجماعا بسيطا
وان كان على قولين كان
اجماعا مركبا كما يومي اليه
الاشاعرة من وجه فخر الدين
قوله وان وجب فالفعل اضطراري
فان قلت انما يكون الفعل اضطراريا
لو كان وجود المرجح من الفاعل على
سبيل الاضطرار وهو غير مسلم لجواز
وجوده منه اختيارا فلت هذا الدليل
لو تم لدل على ان صدور المرجح الصانعي
الفاعل اضطراري لجريانه في كل صادر
من فاعل واقول هذا الدليل من الاشاعرة
غير لائق لا كتفائهم ولا الزاما اما الاول فلان
بطلان الترجيح من غير مرجح واستلزامه انسد
باب اثبات الصانع غير مسلم عندهم واما الثاني
فلان المعتزلة والمعتزلة قائلون بجواز الترجيح من غير
مرجح موجب ان لم يجوزوا ارادة من غير داع
ولا فعلا من غير ارادة من المختار وايضا لو تم هذا الدليل
لزم الجبر في فعله ايضا وهم يتحاشون عن ذلك والجواب
المذكور في الشرح ان بني على اصول المصنف كان مآله الى
ان الفعل مستند الى ارادة واجبة وموجبة لكن لا نسلم
انه ينافي التحسين والتقبيح العقليين وانما ينافيه لو لزم الاضطرار
الذي لا يتوسط فيه الارادة اصلا وان بني على المشهور
بين متكلمي الشيعة كان مآله الى ان الارادة وان كانت
موجبة الا انها غير واجبة وبطلان الترجيح من
غير مرجح بمعنى صدور الارادة من الفاعل
بغير وجوب ثم عندهم ولا يلزم
انسداد باب اثبات الصانع
هذا لو اجوزنا فعلا بغير
فاعل بل نجوز
ماهية الفعل الممكنة واما تجويز فعل من فاعل موجود بغير
وجوب فلا والاشاعرة تقرير آخر لهذا الدليل
فصل وسع ما عليه في حواشي المختصر تأمل

وسببًا للاقدام عليه لم وكل ما كان غرضًا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق من عدمه وهو معنى
الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بلا وعرض عليه بان الغرض قد يكون عائدًا الى غير
الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه فهو من عدمه الا لزم والا لم يصلح
ان يكون غرضًا لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما
لا يراد قبيح والنهي عما يراد قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله
متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشهر بين السلف وكثير من الخلف الى ان ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من العاصي
الطاعة لا الفسق ولنا المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن
كلاهما قبيح قد يمنع فانه يتصرف في ملكه كيف شاء الثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح قد يمنع اذ ربما
لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد العصيان وكالمكره على الامر بهما مؤلم وكذا النهي واحتج
الاشاعرة على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرة من غير اكراه فيكون مريدا لها اصل
ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه قالوا بعض الافعال مستندة الينا
كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر
الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون
الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم عليه ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر
انه لا يرضى بذلك بشر قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار وصاحبه ابن عباد دار الاستاذ
ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من يجري ملكه ما يشاء
في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة من الكل
لو لم يقع لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له تعالى في
عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول الدار برغبته واختياره لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا
ليس بشيء لانه لم يقع مراد الله ووقع مراد الكافر والعاصي كفى بهذا نقيصة مغلوبية وايضا انه تعالى علم بعدم وقوع
ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده السنة والمعتزلة
قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه ووجوبه والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا
اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها
افعالهم لا افعاله اذا القائم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا
لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى ان ليس لقدرة العبد تأثير
فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله
المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد المراد بكسبه

اياه

اياه مقارنة لقدرته والارادة من ان يكون هناك منه تاثيرا ومدخلا في وجود مكونه محالا وذهب
الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب باختيار واختار المص هذا المذهب
وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة وبين
منها ويعلم ان الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل
في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية
ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى دون عدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى دون
في الثانية اذ لا يلزم من تعدد الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجوده وعدمه كون المدار
علة للدائر ولا من السلبية ان سلم ثبوتها الاستقلال لها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة
ويمكن للاشاعرة بوجوه اخر المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجد الفعله بقدرته واختياره
لتمكن من فعله وتركه اذ الفائدة فيما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما
على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلان لا بد
من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لكلامنا في صدور
ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجبا الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لان اذا لم يجب
الفعل حينئذ ان يوجد معه الفعل تارة وبعده اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر
ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدوره عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره
واجبا الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا لازما الاختياريا واقول بهذا التقرير حيث عممنا
المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين بين بحيث كما في طريق الهارب وقد حققنا لك الان
الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح
ولم يحتج الى ما ذكره صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من
سلوك احد الطريقين وان كان سلوكا للاخر اصعب واجاب المص عنه بقوله والوجوب الداعي لا ينافي
القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما
وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني اورد هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى
ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتموه جار في حقه تعالى ايضا واجاب الامام عنه
بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل
في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى وفيه المص بانه
لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا
مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان

يستلزم الاستقلال
في المؤثرية بحيث لا
يكون لغيره مدخل تعلق كما مر
على ان يكون كل منهما قادرا
مستقلا مع الارادة والعزم لاحدهما
يكون القادر المستقل بواحد منهما مع الارادة والعزم
ويكون عزم احدهما القاسر تاثير الاخر ولا محذور ورد نقض عن
الاشعري في الجواب عن الدليل المذكور ان الخ اجتماع القادرين
المؤثرين وقدرة العبد غير مؤثرة وهو المكسب رد عليه ان القدرة
قوة
قوة العبد لو كانت مؤثرة لكان
الارادة فاذا لا
فعل الله
واقع بجميع القدرتين ولا يجوز ان يكون قدرة الله تعالى
العبد بل الشيء الواحد
وقد ورد عليه ان القدرة
استقلال
على ما هو الظاهر
العبد من جزء
ما لا يقول
فخر الدين
قوله وادعى في الضرورة دافع ابو الحسين البصري
وامام الحرمين ابو
المعالي الجويني المعتزلة في ان
للعبد قدرة مؤثرة في بعض افعاله
ادعى ابو الحسين الضرورة فيه والباقون
على انه استدلالي يشير اليه وما يناسب المقام
العلامة التفتازاني ذكر في التلويح ان المحققين من اهل السنة
على نفي الجبر والقدر واثبات امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع
خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط فيكون جبرا ولا الثاني
فقط الا ان يكون المؤثر في فعل العبد هو اختياره
فقط فيكون قدريا انتهى وفيه ايماء
الى ان ما ذهب اليه
الاشاعرة
جبر محال لانه لا مؤثر في الوجود الا الله فيكون المؤثر في
الا الله فقد يكون
العبد هو الذي
الكلام في الاول الفرق الذي
الى الله تعالى
وقد يكون
بطلان ثم فيه ان الجبر
الجبر باستناد بعض
الافعال الى
ويؤيد ذلك ظواهر كثيرة من الايات ولا اعتبار بقدرة على الصرف
عن ظواهر هذا المجموع جواب بمنع على القول بان للعبد
قدرة مؤثرة في بعض افعاله وما ذكره الشارح نقلا
عن الاشاعرة في جواب كلام المص
ليس على ما ينبغي ان يمنع الصدامة
ويلق انه من بديهة الوهم
وما ذكر في معرض
التنبيه غير
مفيد لعدم دلالة الفرق على تاثير القدرة والاختيار في الاول دون
الثانية وح يندفع ما حرره فخر الدين
قوله وانما الخ ترجيح بلا مرجح قد عرفت
استلزام الاول المحال والكلام
على
فيه في مبحث القدرة
فلا نعيده

عليه الفعل مع داعيا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكروه في المدلول الاشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا تبين عدم جريان الدليل فهو التخلف وقال صاحب
المواقف في هذا الرد نظر فان ما لما ذكرنا من الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى التخصيص الراجح
في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من
الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد
مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت
معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون مستبدا مستقلا في الفعل وح لا
يتوجه النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا
للتسلسل بل صادرا عن غيره وح يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري يجب ان لا
يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى في فعله على التقديرين يكون الفعل اضطراريا
لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على
التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا انفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه
وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان الناقض يدعي لزوم كون
الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا
محتاجا الى مرجح اخر تم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا
كان صادرا عنه لا باختياره فالملزوم ممنوع ومنها ما ذكرنا الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد وهذا
صح الاستدلال بتفاصيل العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان الانسان يصدر عنه افعال اختيارية
لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور
له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور
له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك
الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بحركات الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء
والاعضاء اعني العظام والعضلات والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها وسكناتها
اوضاعها التي يتأتى بها تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم
العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد و
المثبتون لعلمه لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار
لكونه مقارنا للقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو
حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله نفسه بالاستقلال

فلزم

قوله ولان النائم يصدر عنه افعال اختيارية كون افعال النائم
اختيارية تم كما ذكره بعض اصحابنا ويمكن ان يكون
نظره الى ان النائم ربما تخيل في النوم اشياء
نافعة فيحصل رسيد الى الفعل
المتضمن لما يصدر
عنه ذلك
الفعل وفيه
ان الفعل
ح صادر عنه لا
يصدر عن اليقظان
ولا فرق بينه وبين
النائم فان لم يكن
لليقظان شعور
بتفاصيل ما يصدر عنه
كما ليس للنائم تعرض
الكلام في النائم صادر في
من البعيد ان يكون شعروا
الوصف على سبيل التشبيه
ان كان له شعور بتفاصيل
الفعل فالحق ان النائم في الصورة
المذكورة مثله والفرق تحكم بعيد
اي صدور ما يكون من فعل النائم ان
يتوهم فيه ان يكون اختياريا مثل فعل
اليقظان في اختيار العلم التفصيلي بكمياته
وكيفياته وعدمه فالتمسك بخصوص
فعل النائم لغو لا يجدي
قوله وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار لما ذكرنا
من ان صدور الفعل لا ينفك عن الوجوب
لو كان هذا الوجوب منافيا للاختيار لم يتحقق
مختار قط اما من هذا الوجوب يحقق الاختيار
اذ الاختيار لا ينفك عن وجوب كما عرفت
وقيل ان الوجوب لو كان منافيا للاختيار لكان
العبد مجبورا في فعله فيلزم ان لا يكون الحسن والقبح
شرعيين لانهما من صفات الفعل الاختياري و
اقول لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الفعل المنسوب
الى العبد المسبوق بالقدرة الغير المؤثرة يصدق عليه
الفعل الاختياري ولا ينافي ذلك كونه حسنا شرعيا او
قبيحا وانما المنافي لكون الفعل حسنا او قبيحا شرعيا
عدم كونه مسبوقا بالقدرة الغير
المؤثرة ايضا وليس كذلك
فتدبر فتحقق
الحق

واذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا
وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو يضر مع لامتناع خلو الجسم في غير الحدث عن الحركة والسكون
ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا
لزم ان يقعا جميعا وهو ظ الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان القدرة
استقلال لكل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني
في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي
التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو
الحدوث فيجب ان يكون الفاعل المحدث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب
عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو
كان موجدا لفعله نفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق
في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو
الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم
عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم
الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا
الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني
ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم
القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله
لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى ولا شك ان
الايمان خير من خلق الموذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة
في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجتمعون على صحة الشكر لله تعالى
بوجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير
على فعل نفسه واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس
على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متأول ومعارض بمثله
ان الدلائل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون البعض
منها دون بعض مثل الورود بلفظ الخلق او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك
فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا و
استحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق بعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين
كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذا قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار
وقوله انا كل شيء خلقناه بقدر ودلالة الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشأن

او ضميرا بهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله عالما والعلم لا يبدل
الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه تعالى اذ لا معنى لقولنا
ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير
ولعل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او
اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من
الدواعي والعقائد والخواطر بكونه تعالى خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني
الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة على ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل
بالآية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها
وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ربنا اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ
الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون
موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من
عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه على هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر
ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك مما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى
ومشيته وجميعها متأول وقد ذكر العلماء تأويلها في المطولات ولها تأويل آخر وهو ان الفعل يجوز
نسبته الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله سبب لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب
جاز اسناد افعال العباد اليه واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الآيات فبحسب الاستقلال والايجاد
والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكأنه هو الفاعل لا غير ويعارض بمثله من النصوص الدالة على ان
افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهو ايضا انواع فمنها الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للافعال
الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وليجزي الذين اساؤوا بما عملوا ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت
كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون
اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن
الخضر فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في
القرآن واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه الالفاظ
مجازا عن التسبب لتعارضها وجعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا
في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على رأي الامام وهو ان مجموع
القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال

ولا

او الذات المشخص واحد بلا شبهة ورد عليه بالفرق
بين الواحد والاحد وقد تقرر ان الاحد لا ينقسم
لوجود ما هو مقابل المتعدد وهو الواحد
لا الاحد ولا يبعد ان يبقى على
تقدير عدم الفرق
بينهما ذكر
الاحد تأكيد
ومبالغة للنفي
حميد لنهاية الا
هتمام بمرد القول
بالاشتراك وعدم
توهم حمل اللفظ على
المعنى الكلي وان كان
كما ذكره فخر الدين
قوله الا يعلم من خلق محمول
الاحتجاج على عدم كون
العبد فاعلا لافعاله الاختيارية
وان الله تعالى عالم بقولكم
سرا وجهرا ومن هو خالق
لذلك عالم به وقد ساقه مساق
الامر المقرر فيكون خالقا لجميع
اعمال العبد من الافعال القلبية و
القالبية لظهور عدم الفرق بين خلق
القول الاختياري وغيره من الا
فعال الاختيارية ١٢

قوله لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه الخ قال
عدم الجواز مع وجود البيان غير تمام اذ المعنى ان
هذا المعين ليس الا المعين الموصوف كما نبه
ولا يخفى ان هذا معنى الحصر وهو لا يستلزم عدم
كما نبه فيه تعالى قوله واجعلنا مسلمين لك
صورة الاستدلال ان الاسلام كله لله حيث
دفع مطلوبا في دعائهما وهو من الافعال القلبية
والقالبية لله عليه الاقرار فيه باللسان وظاهر عدم
الفرق بين هذا الفعل والفعل الاختياري الباقي و
مثل ذلك يجري في اقامة الصلوة والجعل رضا و
كون النعمة من الله تعالى فتدبر فخر الدين

ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع
من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم
الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا وقوله تعالى وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها
الاولون وقوله تعالى وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلوة
الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون وقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه
خلقتني من نار وخلقته من طين وقوله تعالى فما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين كأنهم حمر
مستنفرة فرت من قسورة وقوله تعالى ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا
ومنها الآيات الدالة على ان الله تعالى خالق افعال العباد وارادتهم كقوله تعالى الله خالق كل شيء
وقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والوعد والوعيد
والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب عما سبق من ان هذه كلها
باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله
وهو اكثر من ان يحصر ولنذكر من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذين يوسوس
في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في بحر محل النزاع ان هذا ليس من التنازع في شيء
النصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية وانه يجب الرجوع الى غيرها
من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان لنا هذه العقلية القطعية على وفق مدعانا
كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي
والشيطان وكلمات التبشير والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وما يقع لا
باختياره وعلى وفق ارادته غير مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل يخلق الله تعالى من غير تأثير
للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا
بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان يخلق الله على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار
المحلية ذوي الفاعلية كالمدح والذم بالحسن القبح وسائر العزائم وان الثواب والعقاب انما كان فعل
الله وتصرفا فيما هو حقه تعالى لم يتوجه سؤال المنة كما لا يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار وان عدم افتراق
الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد ما يقبح من
الحكيم خلقها كالظلم والشر ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجود الوقوع وامتناعه تابع لقصده
وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون مخلوقا لغيره وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد
عجوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق وله
بكر الداعي الى دخولها قد لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب
والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يجد عند ارادته ويجد عند كراهته واجيب بان ذكر
في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع وكل فعل يتبع ارادة الغير كالمخدوم
والعبد

والعبد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد
وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه
بها الا يخفى لكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا اكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى
واجيب بان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات
قد اوجدها الله تعالى في محالها قائما ولا يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء
على اصلهم الفاسد الحادث المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبا وراوا يقينا ان الفعل المرتب على الآخر يصدر عنهم
وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه
على القصد فالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان
الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشرة
ومتولدة فالمباشرة الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والحادث بسبب
حركة اليد اختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر ولا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا
كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة قال الحسن المدح
على بعض الافعال المتولدة كذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا و
قال الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب
هو عليه يجب الواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب
باختيار السبب وجوب لا حق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في
القاء الصبي لا على الاحراق جواب اعتراض بما يورد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن المدح والذم
لا يدلان على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا
فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي ونقرر الجواب
ان الدال القاء لا الاحراق فان الاحراق عند القاء حسن لما فيه من مراعات الغاية وعدمه
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح فما لو اوجبا حاصة او الاعلام صح
قد اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد
فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله
تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله وهو باطل عند الفريقين وان
كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى ونحن
قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر كذا البواقي وهذا معنى قوله تعالى صح وان
خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه لذلك وكتبنا

في معنى القضاء والقدر

للقضاء والقدر معان كثيرة منها الصنع والتقدير ومنها
الايجاب والالزام ومنها التبيين والاعلام ومنها الارادة
الازلية كما سيجيء في الشرح وقضاؤه عند الحكماء عبارة عن
علمه بالاشياء على ان يكون عليه الوجود حتى يكون علما للكل
النظام واحسن النظام وهو المسمى عندهم
بالعناية الازلية التي سببها ايجاد
الموجودات من حيث علتها
على احسن الوجوه
الكلية والقدر
عبارة

في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر اليه اشار بقوله صح مطروقا وقد بينه
علي في حديث الاصبغ اشارة الى ما روي اصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة
وبرء النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ
اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم
وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حاتما ولو
كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا
محمدة لمحسن ولكان المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم من ذلك الحكم ثم تلا
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فما
يراده للتأديب بحل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى
مقابل له والاول منتفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف
الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابله فيطلق على مقابلات المعاني الثلاثة
المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف
عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلاثة
فما ورد في الآيات من اسناد الاضلال الى الله فهو المعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله
تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به
كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا
يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف لا
فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار وردهم المعتزلة بان تعذيب غير المكلف قبيح
عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى والمصنف اجاب عنه بقوله وكل نوح فجار فانه
تعالى فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة
والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له
كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه تبع من الدفن والتوارث والتزويج

انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم التلاق من الرحمن
غفرانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه احسانا

في بيان الاختلاف بين حسن التكليف وعدمه وبيان ثمرته

والصلوة عليه كما يبين فيما بعد ثم كما يبين المصنف اجاب عنه بقوله والبتعيته في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه البتعية في ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن او لا واختار المصنف الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضر ضرره التألم ولا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه لذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه يختلف العقلاء في احيانه فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لجرح النعمة بسبب وقوع المشقة ومقابلتها عن كونها نعمة بغيره والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة واداة النظر في الامور العالية وتذكر الاندارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعات لا يقدر عليها صانع واحد حتى وانما يتيسر بمجامعة متعاضدين ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الاخر مثلا ليدع ذلك لهذا ويجزيه ذلك بخطه والحد الاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى هذا القياس في سائر الامور فتم امر معاشه باجتماع من يتنوع عمله هذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لانه لو كان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعو الى الجور والعدوان فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظامه والمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يبين ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تشارعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليتفق الناس على قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اخلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فانه ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق

عليهم

قوله وفيه ايضا انه سئل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما الهرج قال القتل محمد الدين

قوله من غير استحقاق قبيح لما اذا امر اعظم السلاطين على تركه وتركه له وقام بين يديه مغلظا له ومكرما اياه وامر ضربه وشتمه بتقبيل انامله فهذه العقلاء ينسبونه الى الركاكة والعجز وقلة الدراية والفهم واما مجرد اعطاء المال فلا يقبح منه بعد ذلك جوده وفضلا محمد الله تعالى

قوله الثالث انا لا نسلم اولا اشتمال التكليف على مصلحة استحقاق التعظيم كما هو حاصل تقرير الدليل كما في حسنه وادعاء ان التكليف لاجل ايصال النفع غير لازم حتى يمنع كما لا يخفى محمد آيتي

عليهم قدر والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تصديقا والى الاعتراف بوعد وعيد وثواب وعقاب
اخرويين والى اتيان بعبادات يذكرها الخالق بعوث جلاله والى الانتهاء بسنة الى يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور الشرع وتلك السنة اعني الطريقة التي سنها
الشارع ويدعوا اليه العباد استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة
الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة
من العوارض الملابسة والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذار الشارع
وعده للمحسن وتوعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة فهذا بيان
حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام واجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه
الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان التكليف
زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر
عنها والزجر على القبائح واجب في شرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدم امكان متعلقه وثبوت صفة ذاتية
على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدرة المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل
به وامكانه وامكان لانه يشترط في شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع
الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف فمنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له
وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا ليتمكن المكلف فيه من الاشتغال
بتحصيل شرائط الفعل زمانا وجوبا قبل وقته واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكانه وهو والثاني ثابت بقوله
وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون
واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل
لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من
الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثبت المستحق
للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به ومتمكنا من العلم
وان يتمكن من الة الفعل اذا كان الفعل ذا الة ومتعلقة اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي يكلف
به فقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله تعالى وكونه قادرا
عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا
سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن
القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو مقطع للاجماع ولا يصلح الثواب
التكليف لا بد وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع
لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي باطل اما الملازمة فلان التكليف يستلزم المشقة والثواب

باستماع صدور خلافه عنه تعالى لتوهم خلف ، صرح به في تعريفه من جوازه
الترك وان لم يقبح
فات معنى الوجوب اذ يكون
محصله ان الله تعالى لا يترك على طريق
جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء
بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح انتهى فيه
كشف اما ما ذكره لبطلان الاول فلان
الحسن والقبح قد يكونان عقليين
كما مر مفصلا وهو ظاهر
ممن يرى كما عرفت
قطعا فلو
فرض وقدر
فعل يستحق
تاركه الذم
العقلي يكون واجبا
بلا شبهة فيجب
على الله تعالى ذلك
بمعنى ان تعالى
نقول في تفسير المعنى
الاول ان مرادهم بقولهم
ما يستحق الخ هو نوع فعل
يستحق تاركه الذم من غير
اعتبار خصوصية الفاعل كما
يناوح يصح ان يقال انه يجب
عليه تعالى فعل ولو ، لكن لا ينافي
كون ذلك مجازا ان لا يصدر عنه
ما ينافي الفعل المذكور كما هو الواقع
وكونه محمودا في كل حال ، لا كلام فيه
ولا ينافي ما ذكرنا واما فيما ذكره لبطلان
الثاني فلان كل ما صدر عنه يتضمن حكمة
بلا شبهة ولا شك ان تكاليف هذا الصادر
الموافق لمقتضى الحكمة مناف لمقتضى الحكمة
كيف فلا محذور في كون فعله واجبا ، بمعنى انه
وما ذكره في الكلام مبني على ان افعاله غير معللة
بالاغراض وقد عرفت ما فيه والا لا ينافي كون
فعله معللا بالغرض واما في ذكره لبطلان الثالث
فلان امتناع صدور الخلاف في نفس الامر لا ينافي
جواز صدور الخلاف نظرا الى مجرد ذاته تعالى وان اريد
بامتناع الصدور امتناعه نظرا الى مجرد ذاته كما
الشق الثاني ونقول قوله فات الوجوب غير مراد
ح ان الله تعالى لا يترك في الواقع من يفعله وكل ما يقع
لغو واجب اذ الشيء ما لم يجب لم يقع لما عرفت في كشف
المراد من الشرح فليس اطلاق الوجوب عليه باصطلاح
جديد ثم المناقشة في تقريره ظاهر فقد بزلو
عمل الوجوب المنقول عن المعتزلة على
ضرر ما لم يبق نزاع معنوي في
الحقيقة بينهم وبين الاشاعرة
فخر
الدين
قوله باحوال المعاد اي الجسماني وهو المقصود من اطلاق اهل الكلام
واما الروحاني فيستقل به العقل كما نبه الشيخ في الهيات
الشفاء فخر الدين

يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما ممتنع فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله
الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن و
الكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة
بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرى اجاب
بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطنا يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل
من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة
الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة
التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقريره الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر
لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما
بالنسبة الى المؤمن فانه فائدة امتثال المكلف المكلف لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض
اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة
واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان
الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيعه الا باللطف فلو كلف من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى
غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأديب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من
التأديب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب على الله
ان يشعر به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح
منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالشقاء والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن
اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن
جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف
الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون
بتركها وليس هنا وجه قبح وتقرير الشبهة ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول
باطل لان الكافر هو مؤمن لا كافر لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني
اما ان يكون عالما بعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجوده فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب
ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصول اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول
الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه
كسوء اختيار الكافر وتقرير الثاني ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه تعالى ما ينافيه اذ
الجمع بين المتنافيين محال اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل
الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا يأتي
بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدا لجواز ان يقترن بالاخبار

بالجنة

قوله فيلزم الاخلال بالواجب عبارة الجواز تكليف العبد حال عدم اللطف مع القدرة على ان يفعل المكلف به بعد حصول اللطف الا ان يقال اراد بوجود اللطف وجوده في الجملة وبعدم العدم المساوي ثم لزوم الاخلال فافهم فخر الدين قوله انما يجب اذا خلا تقرير الاعتراض انه اذا حصل الواجب على ما ذكرنا وهو ان اللطف يحقق تاركه الذم وما توجيهه اذا حصل الواجب على ما ذكرنا وهو ان اللطف [illegible] الدين

حصر الكافر
الخ اقول يمكن ان يكون
هذا الكلام اشارة الى اجابة شبهة
قول المصنف غاية تقرير ذلك ان عموم علة حسن ٣٨٦
انما يتصور اذا لم يشتمل على ضرر وليس كذلك اذ هو
عقوبة على الكافر في العقبى ومشقة في الدنيا وتقريره
الجواب ان ضرر الكافر ناشئ من سوء
اختياره لا من التعريض للثواب
وقول المصنف وهو
مفسدة الخ
جواب عما
حرره الشيخ
فافهم فخر الدين
قوله وهو واجب
عند المعتزلة و
اختاره المصنف
اقول يمكن حمل الوجوب
في كلام المصنف على موافقة
مقتضى الحكمة عبر عنها
بالوجوب مبالغة او
على ما ترك محل المقتضى هو
لا يصدر عن الحكيم ما يخالف مقتضى
حكمته قطعا وتحرير الدليل ح
ان اللطف بالمعنى المذكور امر
يحصل به غرض المكلف بالكسر
بعد ما هو كذلك موافق لمقتضى
الحكمة وتركه مخالف فلو لم يقع منه تعالى
لزم نقض الغرض المخالف لمقتضى
فاللطف واجب بالمعنى المذكور وهكذا
يقال في كل ما يستحق من اطلاقات الواجب
عليه تعالى وهو اللائق لما يستحق تركه تعالى
وهو ظ ولا يستحق تركه الذم وان كان له
توجيه كما مر فتذكر فخر الدين

في بيان ان اللطف واجب وتحقيق معناه

الذم وما توجيهه اذا حصل الواجب على ما ذكرنا وهو ان اللطف يحقق تاركه [illegible]

بالجنة من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات والاجبار انما هو بالنسبة الى الجاهل كالهارب في المفازة متفقة فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى يفضي الى الياس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه ذو الالطاف المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه تعالى لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب عنه ح لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم لطفت بي كما قال الله تعالى ولو اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف وبعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذلك لان الذم مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق المكلف ولذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذا اشار بقوله والا يرجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعني بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلم ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الداعي الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني ويشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالطاف قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وحسنه اما لاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عائدا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوه اللطف هو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالام وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدئة او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي

صفة

فقد ذكر في نظر الاشاعرة ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدئة او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي في الواقع كاف في ذلك ثم نقول وقول المصنف لا بد من المناسبة مع يمكن حمله على ان اللائق ان يكون مناسبة بين اللطف والملطوف فيه وان اللائق ان العلم المكلف اللطف المناسبة لانه يجب ذلك وعلى هذا لا ضرورة قطعا فتحرير

صادرة من الظلمة واختار المص ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن مضلي المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلى حسنها اما الاستحقاق او اشتماله اما نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القينا في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على احد من هذه الامور حكمنا بحسنه فقط والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم مشروطا باللطف للتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم عن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق فوقه عقابا اي ويجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون بجعله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا منافي اللطف في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق حقيقة الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه فالعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اذا اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكاما فالعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا عن غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق بقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تقدما نزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال العقوبات استندت الى العلم ضروري او مكتسب لو طرق لا ما يستند الى فعل العبد وامر عبادة تقبلها او باحتمال وتمكين من غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اذا اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى فمنها انزال الالام بالصبيان كالمص وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العباد اذا كان التفويت من الله لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الالام بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كفقد مصيبته او وصول الخبر او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند ارادة وصول مضرة او فوات منفعة فانه تعالى هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب لانه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث الصبي عقد

قوله فذهب الثنوية الى قبح جميع الالام الشيخ اي القائلون بقدماء النور والظلمة وان ما على الخير هو النور وما على الشر هو الظلمة كما مر والالم شر فخر الدين

قوله وهما قبيحان اي الظلم والعبث قبيحان عليه تعالى وهذا مبني على القول بالتحسين والتقبيح العقليين وقد مر بيانه فخر

قوله والا لكان ظلما اي تجاوزا عن الحد وهو خلاف مقتضى الحكمة وما يخالف مقتضى الحكمة قبيح يحكم به العقل فخر الدين

قوله من ان الله تعالى اخبر ان الله تعالى يقضي ويحكم بالحق وهذا الحكم بما يقتضيه حكمه وقد تقرر ان ما يقع يكون واجبا لان السبق بالامر يجب لم يخلق فلا مجال للقول بما ورد في القرآن لا يثبت الوجوب فلا يكون الدليل واردا على المدعى والقول بان محض الاخطار ان دفيه لا يثبت الوجوب غير مجد لما لا يخفى فخر

حصلا بنزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها ان الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله
عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر بالايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على
المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش الايلام فان العوض
يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به
الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا
بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار احترق او شهدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض
يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجرى العادة
والله تعالى قد منعنا من القائه وتهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه ولهذا وجب على الملقي
العوض لا لله تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهته
الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا
لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر
على منعه اما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق
قبيح عقلا واجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم
من المظلوم دون عوض له في الحال يوازي الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه
الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعها فلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب انقطاعها
لئلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل
العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له
التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ
بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد بما يختار
معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها
المتالم المه ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختاره المتالم
مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه
انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع
من دوامه وقد انتفى ورده المص ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نم ان المانع
هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة
غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع
العوض لتالم بانقطاعه فيستدعي المتالم عوضا يجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به فاستدعى

عوضا

قوله
دون عوض
اي الحال يعني ان لا يجوز
تمكين ظالم من ظلم من غير ان
يكون له في الحال ما يوازي ظلمه له من
ان الانتصاف لازم عقلا وسمعا فلو يكن ظالم
ليس له عوض يوازي ظلمه لادى ذلك الى اضاعة
حق المظلوم وتقريره ايضا انه تعالى يقضي ويحكم بالحق فلزم
من ذلك تمكين الظالم من الظلم الا ان يكون له عوض في الحال
يدفعه الله تعالى الى المظلوم ويتفضل الله تعالى
ويدفعه الى المظلوم فخر الدين

عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه ما يؤدي وجوده الى عدم يكون محالا فالانقطاع

قح ورد المصنف ذلك ايضا بقوله والالم على القطع مع انه غير محل النزاع يعني انا لا نم انه يتالم بسبب
انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع
في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار
صاحبه اي المستحق العوض بانه عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم لا يحصل التعظيم
الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوض كل ما يحصل فيه
نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس
والنكاح لانه رغبة في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه
العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب الهاشم وذهب ابو الحسين
الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى
فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه والعوض علينا يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان
العوض اذا وجب علينا تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض
علينا يجب مساويا له للالم لان الزائد على ما يستحق عليه الظلم يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي
علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اي لولا القتل لجاز موته في ذلك
الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة
الى ابد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجلا لان الطفا
لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان الاجل ينقطع التكليف من المكلف
وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يمكن لاحد منعه
قطعا البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا
لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا مباحا فاكل العبد منه منصب
وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا له في ذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو
من الله تعالى والرازق له في ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب
اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي عنه وقد يحرم
عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان
فانتفع به فيدخل منه رزق الانسان والدواب غيرها من المأكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير
مملوك ويخرج ما لا ينتفع به وان كان سوقا للانتفاع لانه بقي فيمن ملك شيئا ولم يتمكن من الانتفاع
به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا
الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يرتزق به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير
العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص او غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت

والمكان

والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط السعر انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع السعر انما يكون غلاء اذا كان زائدا
على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستندان الى الله تعالى بان يقلل
جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء ويكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس
فيه فيحصل الرخص وقد يستندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع مالك السلعة بثمن
غال ظلما منه او يحتكر الناس الحبوب الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء او الرخص بخلاف
ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على
الله تعالى ما هو اصلح للعباد واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء
الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه
بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تحصى
ولنذكر شيئا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا
او يسلب عقله عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في
النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين
الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى
خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب
على فعله شكرا فيكون الدعاء لدفع البلاء او كشف البأساء او الضراء سوء الادب مع الله تعالى اذ يطلب ما
هو الواجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر ينضبط في الاصلح فالواجب
عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفسادها اظهر من ان يخفى المقصد الرابع
في النبوة وهي كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهي الارتفاع
لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة
وان كان من النبأ فهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فهو على قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه
وقد يخص بمن له كتاب وشريعة والبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمساعدة العقل فيما يدل عليه
العقل فيما يستقل به مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي
لا يستقل بها العقل
كالكلام والرؤية والسمع والبصر والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس حجة على الله
ثم بعد الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير
اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح
اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية
ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ
النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون

قوله ومنها يلزم ان يكون اماتة الانبياء اقول

يلزم ان لا يبقى الخ اقول كون الفعل تعالى ادا للواجب
بالمعنى المذكور لا يوجب ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون له تعالى
خيرة في الانعام لجواز ان يؤدي ما هو واجب ويزيد عليه
تبرعا وتفضلا ولا خيرة في حصر فعله تعالى في
الاداء حتى يستوجب العبد بسبب
ذلك التفضل شكرا
ويكون الشكر واجبا

البحث في النبوة
وبيان حقيقتها

مطلقا

مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنايع الخفية
من الحاجات والضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العايدة الى الجماعات من المنازل والمعاد والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا في الحسنات
وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى
بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم اولا
ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل
قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في
القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا ليتعاضد العقل بالنقل وهي حاجة لاشتمالها على اللطف
في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان الانبياء انما
بعثوا انفا من اشتمالها على فوايد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل الغرض
من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولو وجب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه
الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب
متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب
حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاء المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته
مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل
بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته
في الذنب القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص لعين ذلك لقوله تعالى
حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي
يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم

قال ابو هريرة رضي الله عنه يجوز ان يبعث الرسل وقيل ابراهيم على ما روي منسوب الى ابراهيم وهو الحكيم في بعض الشروح انه من ابراهيم وهو الحكيم

قوله الى ما فيه اي المصلحة بقدر البعثة حسنة لاشتمالها على فوايد

تبيين بجاى آوردن و بر سبيل تحقيق كردن كرد

قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار الاخيار في الذب
لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي
الكلام في ان العصمة من سائر المعاصي بجميعها صدورها عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما
يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية كل ذلك
اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي
سهوا وعلمنه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويز
هم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في المهلكة ورد
بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة
وجوز الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة
الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة
منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب اكثر
من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي
كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشرح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفيد ذلك فان صدور الذنب عنه
سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما يجب
فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بذلة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير
ظاهر ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا ينافي النبي بل يبهج و
بمجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فنفي البعض انها او كونه
من زمرة الاخيار لا ينافي صدور الذنب عن اخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على
نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الرأي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو
لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور الدنيوية له وقتا وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة
الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي تنفر عنها الطبائع كا
لبرص والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدق
اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة
عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والمصنف يسميهما معجزة كما سيأتي واما

قصد كردن كنم
شوكت سمت شدن
جنگ وتمام سوخ شدن كنم
حشو مردم فرو بايه كنز التطفيف كم
پيمودن خلاصه اناب الله تعالى رجع وسنه
الابتهاج خوشحال شدن الذل ترك الاعتراض
الاتيان بالقاضي الذكاء سرعة
الفطنة فطنه زيركي
الطبع بتحريك
الوسع
بشديد
من الصداد
ويشين وعيب
ن
الديدان الدا
والعاهة ١٢

الارماص
هو العلامة الدالة
سقطة بشبه الشيء قيل بشبه كالنمو
الذي ظهر من جنين عبد الله صحابي مثل
ما وقع في زمان عيسى عليه السلام ان شخصا ادعى
النبوة وما دري سوء ساحتي صاب سبع البيت
حيا واكله موذن امر چيزي عجيب
غير واقع ١٢ للارهاص
هو احداث
امر خارق
للعادة دال
على نبوة سني
قبل نبوة شرع
المواطب بركاري
دايم ايستنده ١٢
اذ اذا الظرف
برهم نهادن چشم
هون بسان شدن
كنز الخطب الامر العظيم
١٠

قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيدا اخر وهو عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والمص في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر
فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المص قولنا ومطابقته الدعوى اقول قد يطلق
المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدق لان الله تعالى يخلق
عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك
اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويفعل ففعل
فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري لصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد
وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لا فاقة الظن وقد اعتبروه بلا جامع لا فاقة اليقين
في العمليات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن
الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القرائن وافادة
العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا فرض الملك
في بيت ليس فيه غيره ودبر حجابا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة محجبا لان الملك يحرك تلك
الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور
ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين فعند المواطبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي
فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم
على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها وغيرها مثل قصة اصحاب رجيا كما
دل عليه قوله تعالى انا اتيك قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي
وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي ايضا فيخرج
عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد
الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم
خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على
اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم فات الخطب ولزم التنفر عن اتباعهم
وتقرير الجواب انا لا نم لزوم التنفر عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة النبي
اخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تمييز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق للعادة
على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم التمييز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التمييز وانما
يلزم لو لم يحصل التمييز بامر اخر وهو ممنوع فان النبي يتميز عن اولئك بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله
ولا عدم التمييز اي ولا يلزم عدم التمييز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان معنى
الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى

دلالة

دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى واليه اشار بقوله ولا
ابطال الدلالة ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عموم ظهور
المعجزة والجواب منع الملزوم لان معنى ظهور الخارق للعادة كرامة صاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين
من عباد الله تعالى وهم الاولياء واليه اشار بقوله ولا العموم ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اختلفوا في
ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا فالمثبتون
المصنف الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام و
تسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم تعطي ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز
ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهار الكذب بهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير النبي
منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واختار المصنف واحتج
عليه بالوقوع فان الوقوع ليل على الجواز ومما وقع ما نقل من مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل له
ان رسول الله دعى لاعور فاذهب بصره فدعى مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى
لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا نمر على الطريق فاستعبرهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا
جميعا وكما نقل ان ابرهيم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمرنا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما
فجاءت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل
زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين
وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واحتج المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عموم
الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون
واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز
بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز
نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كافي في العلم
بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة مشتملة
على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعواه اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا
وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوى نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمدا
ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا لما بينا انفا اما انه ادعى النبوة فللتواتر
واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما انه اتى فللتواتر واما انه معجز فلانه تحدى به ودعى
الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة مال الدهناء
وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة
معجزا واختاروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة
بالابدان والاشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي

العرب العرباء هم الخلص منهم يقال العرب العرباء
الدهناء موضع بلاد تميم مصاقع اي بلغاء
الكاملين في البلاغة وخطيب مصقع اي بليغ
والبطحاء والابطح سيل دون الكاظمة
عند الجاهلية تهالك في الصحاح تهالك فلان
المهج جمع المهجة وفي الصحاح المهجة
اذا حرصت روحه دهناء اسم موضع

وعدم

وهذا الصنف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة
مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا اتى بامور اخر
خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار بقوله
والمنقول معنا متواترا من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل
للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والذروة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفن بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شائع وقال
بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب والخطب والرسائل و
الاشعار وقال القاضي الباقلاني واما الجرجاني فوجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب
كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يعجز عن بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا يحيط
عن جزالة القرآن انحطاطا بينا فاحشا للاوهام وربما يقدر نظم يكيد به نظم القرآن على ما روي من ان
مسيلمة الكذاب لعنه الله لما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من
المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرفهم المعجزين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انه انقطع بان فصحاء العرب كانوا
قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى
الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السور والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون
في بعض السور والآيات الى ان شهد لها الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم
القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء
وهذا بعينه شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على
الاتيان بمثل فصاحة كامرئ القيس واقرانه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية
وكون الجمع بعد النبي لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن
ادنى تغير لا لخلل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان
الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته وجزالته و
يرتعشون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي
المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاتيان بالآيات
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق
العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا
يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي

تنها
هان علی کذا
شبی حرصه علیه حتی
هلک ۱۲ تهالک فتادن
وبچیزی را افتادن بحرص تمام کسی
مباهات مانند کی کردن ۱۲ عارضه
یعنی النقل عنه معجزات کثیرة مثل ینبوع الماء
من بین اصابعه واشباع الخلق
الکثیر من الطعام الیسیر
ومکالمات
حیوان العجم
وکل واحد من
هذه وان لم
یتواتر بخصوصه
فیکون المنقول معنا
متواترا فیکون اعجاز
القرآن بمقصد المعول
معنا ومتواترا ۱۲
المرتبات الطرق لصفا
غیر الحارة منشب الواحدة
نرمه فارسی معرب شم سیتیر
فی الباطل من
الماضیة له الاتیة وعلی دقایق
الالهیة واحوال المبدا والمعاد
ومکارم الاخلاق والارشاد الی
فنون الحکمة العقلیة والعملیة والمصالح
الدینیة والدنیویة علی ما یظهر للمتدبرین
فی شرح المتفکرین ۱۲ الوثیل
ما یستعجل من الضعف والوثیل الضعیف
ان فی سبیل الوثیل بالتحریک ثقل و
الرخاوة ضعف وسبل ای وجنم ۱۲ الجزالة
لخلافة الرکاکة قال الجوهری اللفظ الجزل خلاف
الرکیک الضعیف من او اسلب العلوم التی
عجزنا فی الاتیان بمثل القرآن بمعنی انها لم تکن
حاصلة لهم او معنی انها کانت حاصلة فازالها الله
تعالی وهذا هو الحق عند المرتضی وتحقیقه انه کان
عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه کیف یؤلف
نظام الکلام او بدائعه والمعتاد ان من کان عنده
هذان العلمان یمکن من الاتیان بالمثل الا انهم کلما حاولوا
ذلک زال الله عن قلوبهم تلک العلوم وفیه نظر
۲۱

انما يحسن فيما لا يكون مقيدًا للبعض ويتوهم كونه مقيدًا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنًا للمفسدة كان اعماله قبيحًا وان لم يكن متضمنًا للمفسدة كان نسخه قبيحًا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص واكد جواز النسخ ببيان وقوعه قال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لادم وحوا قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات و اوجب الختان على الفور على الابناء المتأخرين عن نوح بعد تأخره يعني مع اباحة تأخره على نوح وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى بعينه مع اباحته في شريعة ادم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة موسى اي ما روي عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدًا ما دامت السموات ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمها اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعًا لانه غير متواتر فان بختنصر استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعمه بعض اليهود والنصارى زعمًا منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعًا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافًا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة متمسكًا بان للبشر قوى وامورًا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة و الموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب والتعظيم للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى وابا ابليس عن السجود معللًا بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان ادم علمهم الاسماء الحسنى والعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة ادم وقوله تعالى اني اعلم غيب السموات والارض [illegible]

قال في جزء ان لكن يعيشي
لسنة الاخرى ووقت دون شخص
اخر وسائر الاوقات شرح قديم
الاخفي ودفع بافض مقصد الاتحاد
ابزيج ركنذ خلاصة ثقلان
انس وجن لقوله
تعالى
سنفرغ
لكم ايها الثقلان
كنز ١٢

مبحث [illegible] الانبياء
وفضل [illegible] الملائكة

جمهور المسلمين
على ان الملائكة
اجسام لطيفة وتظهر في صور مختلفة
ويقدرون على افعال شاقة انهم عباد مكرمون
يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة
والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي
فضلهم على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين شرح مقاصد
قال الله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة
قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وعلم ادم الاسماء كلها
ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين
قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم
قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال
الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض
واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون
الاية

المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل
الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا
مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتنبيهه بالكثيرين من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه
نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة و
الملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وخصهم بالتواضع وترك الاستكبار
في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف
وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون ووصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة
على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم
من خشيته مشفقون ووصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الاوصاف كافة الجنس
والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم بينهم على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك
افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا
بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت
بيانا لانه ليس لي انزال العذاب من خزائن الله بفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب فيها ولا هو ملك
فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل قلب بجناحيه المؤتفكات فقد دلت الآية على ان
الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين اي لا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة تقربا
اليها والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما
انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى
علمه شديد القوى يعني جبريل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما
التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا
يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا
السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح و
ادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه مدح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ
الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا ابهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب

الموبقات المهلكات التي تظهرها الله تعالى على قوم لوط ص

الاستنكاف تكبر شده ان كنز المنا ارزو مند كردن نيك كسنه

انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان
اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقائد فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها ومتعلقة
بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشر والقبائح متصفة بالكمالات العلمية
والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والمرجح من القوة الى الفعل على التدريج من احتمال الغلط
فوقع على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع
الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان عالم المستوجبين
للمثوبات اكثر لطول ازمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب
والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كمزية المضاد والمتناوب وتحمل المشاق
والمشار بنحو ذلك الى اشارة

المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امور الدين
والدنيا خلافة عن النبي وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي
وكذا رياسة من جعله الامام اثبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامامة الا الخلف فيجب نصبه على الله تعالى
تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على
الله هل علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا
وذهبت الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المص وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا
وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن
لان الظلمة وان لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع
الصحابة حيث جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي
النبي خطب ابو بكر يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد ربه محمد فانه حي لا يموت الا
لهذا الامر من يقوم به فانظروا وهاتوا ان انكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في
هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز
الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم
الواجب المطلق الا وكان مقدورا فهو واجب واعلم ان الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واندفاع
مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فلكا ان تكون من الضروريات بل من المشاهدات وتعد من
العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما نزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان
لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدفع المفاسد
ويحفظ المصالح ويمنع ما تتشارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع كما شاهدنا ما يشاهد من استيلاء
الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي
من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق
بل دربيس لا يصلح عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل فيما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات البهيمة كالنحل

اغوط الهم
موضع بالشام
الثغر موضع
المخافة من ثغور
البلدان ص
يقال يا رجل كبيرا
اي اعط ص بيضة
كل شيء حوزته ص
حوزة ناحية وبيان مملكت
كنز ازعته ازعه وزعا
كففته فاوزع ازع كف
وقال كس را مدارس من وازع
اي من سلطان يكفهم من
النزع بر كشيدن وبر كندن
وبچيزى مانند شدن ورفتن وجان
دادن وطلاق كردن بكسى كنز

عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشر الامر وانتشر الحرب وقع
فيما بينهم الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به انتظام والامام
لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس شمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول
انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسته عامة فيهما اذ لو تعدد لوقع
في الاختلاف والنزاع لا يقال ان منازعات ومخاصمات هو جهة لاختلال امر النظام ولو اقتصر رياسته
على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والغرض العظمى واما الكبرى فبالاجماع واجب
المصنف بان الامام لطف عن الله في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على
الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم
واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان ادى الى ترك الحرام
مع عدل الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلال لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما
يجب لو لم يقم لطف آخر مقام العصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين
عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح على تنفيذ الاحكام
واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوده ليس بلطف والذي هو لطف ليس
بواجب والمصنف اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله ونصب
اللطف فيه معلوم للعقل او ظاهر انها مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف
وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي انه قال
لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وتصرفه الظاهر
لطف آخر وانما عدمه منه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث انهم فوتوا اللطف
على انفسهم وردوا بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما
يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلفه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان
ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا يراه
كل منزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم من وجود
مترقب كما ان خوف الاول عن ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا
فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المصنف والباقون بخلافه واحتج المصنف بوجوه
الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطأ عليه لا
في العلم والعمل فاوجبنا الخطأ على الامام ايضا لوجب امام آخر ويتسلسل الى هذا القول اشار بقوله
وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما
ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ الشريعة فلو جاز
الخطأ عليه لم يكن حافظا [illegible] الشرع [illegible]

بل بالكتاب والسنة والاجماع الامة واجتهاد الصحابة فان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون
والامر بالمعروف يصدقون وان لم يفعلوا شيئا فلا نقض للشرع اليقيني الثاني لو قدر الامام
على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم ويفوت الغرض من نصبه اعني الامن الى امره والاجتناب عن نهيه واتباعه فيما يفعله
ولهذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو قدر على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه
واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع وانما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت
عن اضطرار الثالث انه لو قدر على المعصية لكان اقل درجته من العوام لانه اعرف بمثالب الامام ومناقب الناس
فضد المعصية منه اقبح من العوام والبه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا
في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية فهو لا ينافي العصمة
القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم
ولا ترجيح في البين اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة
الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختار المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من
رعيته فالح اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ويدل عليه قوله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي
الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص ومبرهنه يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها
الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيره نبينا ايضا يقتضي التنصيص بالامامة
لانه اشفق بالامة من الوالد لولده وهذا لم يقصر في ارشادها امور جزئية فهل ما يتعلق بالامامة ومناقب الناس
فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده
وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي اختلفوا في ان الامامة الحق بعد رسول الله من هو فذهب
الامامية الى انه علي واختار المصنف ذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المصنف بان العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام دون من تولى دعوى اختصاص
العصمة في علي بينا ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا
افضل الصحابة والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما
يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون
التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى والنص الجلي في قوله مخاطبا لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين والامر
الكبرى الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله مخاطبا لعلي انت خليفتي بعدي وغيره مثل قوله مشيرا
الى علي واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب
ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي واجيب بانه لو كان في مثل
هذا الامر الخطير يتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر نقله

اختلفوا القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يمكن من فعل المعصية ام لا
فذهب قوم
منهم الاصم تمكنه منها
اما الاولون فمنهم من قال ان المعصوم
مختص في ذاته ونفسه بخاصة تمنعه من اتباع
الهوى في المعصية ومنهم من قال ان العصمة هو القدرة
على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو
قول ابي الحسين البصري واما الآخرون
والذين لم يسموا القدرة
فمنهم من فسرها
بانها الامر
الذي يفعله
الله تعالى من
الالطاف القوية
الى المكلف
التي يعلم معها
لا يقدم على المعصية
بشرط ان لا ينتهي
ذلك الامر الى الالجاء
ومنهم من فسرها بانها ملكة
نفسانية لا تصدر عن
صاحبها المعاصي وآخرون
قالوا العصمة لطف يفعله الله
تعالى بصاحبها فيكون معه داعيا
الى الطاعة وزاجرا عن المعصية
علامة ذهب الامامية
خاصة الى ان الامام يجب ان يكون
منصوصا عليه وقالت الزيدية
ان الطريق الى تعيين الامام البيعة
والميراث وقالت الزيدية ان النص
الامام بالنص والدعوة الى نفسه وقال
باقي المسلمين انما هو النص واجماع الصحابة والعقد
شرح قدم حاصله ان عليا معصوم
لانه افضل الصحابة وكل من كان افضل الصحابة
فهو امام ثم ثبت علي امام وكل من كان اماما فهو
معصوم فعلي معصوم والمقدمة القائلة بان علي
امام اخذت في دليل كونه معصوما الماخوذ في
دليل امامته

الثاني

الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يتردد واحد اجتمعوا في ثقيفة بني ساعدة
لتعيين الامام ردهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير فمال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى
الى علي ولم يتراشق على محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره
وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة اليه وقاتل حتى قتل الجم الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي
اول اسهل وعهدهم بالنبي اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان الصحابة
رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله واقامة
شريعته وانفاذ امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدالة على المراد بل هنيئا روايات واما رات ربما تفيد باجتماعها القطع بعد مثل تلك
النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه كما لا شك في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته وتحاضه
عثمان وعند تاخره عن البيعة اشار الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي في
الشورى وقال عبد الله بن العاص امد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا ابن عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
فيك اثنان وقال ابو بكر اني سئلت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه حاج علي معاوية
ببيعة الناس له لا بنص من النبي ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجمعت الامة على ان بيان ذلك انها
نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة
انما للحصر لافادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور
والاولى والاحق بذلك في اخر المرة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم هذا هو
المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف
من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين على ذلك اذ لم توجد الصفات في غيره واجيب
بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر
والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف
والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما
بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد وتنازع
ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الاية يثبت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي والقوم انما كانت لهم ولاية التصرف

ادعاء علي بعد رسول الله معلوم منقول بالتواتر ولا يشك احد في ذلك واستشهد جماعة من الصحابة حديث الغدير فشهد اثنا عشر رجلا من الانصار وكتم انس بن مالك فقال قم يا انس فما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين كبرت فقال عليه السلام اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض او برص لا يواريه العمامة فصار ابرص وكتم زيد بن ارقم فذهب بصره عاقبه وضح روشنى وسپيدى مانند برص كنز الوزير الموازر كان كيل العامل لانه يحل عنه وزره اى نقصه وعدل عليه النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمال اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله صلى الله عليه وآله ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فاراد به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمال فانه يقال لاب المراة واخيها انهما وليها اى اولى بالتصرف فيها شرح قد تم اقول يكون تلك المحاجة على طريقة الالزام حيث عرف معاوية بامامة ابي بكر ببيعة الناس له فقال كيف عرفت امامته ولا تعرف امامتي مع تحقق المتابعة لنا وله جسم ١٢

٣٤٤ فى امر المسلمين فى حقه ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون فى المال لا الحال لا يستقيم فى
قوله تعالى ورسوله والذين امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية
نزلت فى حق على لا يقتضى اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل
وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون فى صلوتهم لا كصلوة
اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون وحديث الغدير المتواتر بيان ان النبى قد جمع الناس
يوم غدير خم اسم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد
عليها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلى مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده على يوم الشورى عند
ما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد جاء بمعنى المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف
قال الله تعالى وماويكم النار هى موليكم اى اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبى ايما امراة نكحت بغير اذن
مولاها اى الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله فى الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى
بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع فى كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم
لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله
وينبغى ان يكون المراد به فى الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعنى قوله الست اولى بكم من انفسكم
ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس
لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء فى ان الاولوية بالناس
والتولى والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبى هو معنى الامامة والجواب بانه غير متواتر بل
هو خبر واحد فى مقابلة الاجماع كيف وقد قدح فى صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم
كالبخارى ومسلم والواقدى واكثر من رواه لم يرو المقدمة التى جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى
بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعنى قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب
بل مجرد احتمال ذلك كاف فى دفع الاستدلال وما ذكرتم من ان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد
عن التخصيص الذى يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبى ولو سلم ان
المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى
فى الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن
اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية فى التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث
على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها فى المال لكن من اين يلزم نفى امامة
الائمة الثلثة قبله وحديث المنزلة المتواتر بيان ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة
الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة فى باقى المنازل التى من جملتها كونه خليفة له ومتوليا

وتدبير

قال ان الامام [illegible] فى تصرفات [illegible]
[illegible] اولى [illegible] من [illegible]
[illegible]
ولى
ونوسنه
اخفى ومن
تمل له نصف
يعلم ان سياق
الاية يقتضى كون
المامور بتبليغه امر
عظيم يخوف فوات
تبليغه بكون بمنزلة ان
الشريعة عليه بتعقيبه قوله
عز وجل وان لم تفعل فما
بلغت رسالته وامر يخوف
من تبليغه بعد [illegible]
امر المؤمنين مع كونه [illegible] لا
يحتاج الى بيان وامر [illegible]
فى دين الرسول لم يكن لاحد شك فى
كونه امرا للايمان والمؤمنين ايضا
لا يجب [illegible] بتبليغه وقوله
الله تعالى والله يعصمك من الناس
لا يخفى ان سياق الحديث يدل على
ولاية عن ولاية النبى من غير فرق والمنع
مكابرة جم قوله وحديث المنزلة المتواتر
الحديث انت منى بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبى بعدى جم ١٢

في تدبير الامر ومصرفا في مصالح العامة وربيا مفترض الطاعة لو عاش بعد ما لا يليق بمرتبة النبوة وزوال
هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته واذ قد صح نفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب
بانه غير متواتر بل هو خبر واحد فمقابلة الاجماع يمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق
وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثنا المذكور اخراجا لبعض الافراد المتناولة بمنزلة قوله
الا النبوة بل منقطع يعني لكن فلا يدل على العموم كيف من منازل الاخوة ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال
انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو مقتضى الامامة لانه لا شرك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في
الغيبة بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفائها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا
بل ربما يكون عودا الى الحالة الكاملة هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرفهم ونفاذ امره لو بقي
بعد موسى انما يكون لنبوة وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبنى عليها ويتسبب عنها وبعد الليا والتي
لا دلالة له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ولا استخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان
وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفضل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة مثل حال
الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقاء خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع
على خلافه ولقوله صلى الله عليه وآله انا اخو وصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
اجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من
المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل
من غيره من الائمة لما سبق واما مامته المفضول فمجة عقلا واجيب بمنع المقدمتين ولظهور المعجزة يعني
الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر
الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة
عن القليب وكانه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي فاقتلعها وكبها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا عنها ثم
اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن وكانه جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير
ذلك من الوقايع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة وظهر على وفق
دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بالانع انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو
سلم فلا نم ظهور تلك الامور في مقام التحدي اذ ان يثبت امامته على بان يتبين عدم صلوح غيره للامامة
حتى يثبت امامته ضرورة فذكر اولا دلائل عامتينا وهم ما سبق ثم ذكر مطاعن اولها حدا اما الدلائل
العامة فاما اشار اليه بقوله ولستوكفر غيره فلا يصلح للامامة غيره معين هو قوله لان النبي حين بعث لم يكن
على بالغا مستحقا للتكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين الى الكافر ظالم

لقوله

استخلف ولم يغير له فوجب ان يبقى بعد حيوته عليها
وغيرهم من ذلك الخلافة في جميع الاكا
اذ لا قائل بالفرق شرح قدم
فقال خلف
فلان فلانا
اذا كان
خليفته و
بقي خلفه في
قومه ومنه قوله
تعالى اخلفني في
قومي ص اي بعد
الخطة الصغيرة او الخطة
الكبيرة التي من شانها
كيت وكيت فخرجت بصيغة
امرها لقصورها العبارة عن
الاحاطة بها والمصنف جعل
موصوف اللتيا هو الخطة وهو نحو
التي هو شديد لكثرتها شرح مفتاح
الخطب بالضم الامر الخطير ص ق
وقع في اللتيا والتي وجاء اسمان من اسماء
الداهية ص اي المصيبة والامر العظيم ق
ولا يخفى ان ارتكاب المجاز والمعين مع عدم
القرائن الظاهرة وجعل الاستثنا منقطعا
في كلام افصح العرب من غير ضرورة محققة مما لا
ينبغي سليم جم

لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وجوابه
ابراهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا نحكم اذا
لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين
لان الصادقين هم المعصومون وغيرهم على من الصحابة ليس معصوما بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي واجب
بمنع المقدمتين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة
المعصومين لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصوم مستبشع عقلا وغير علي غير
معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمتين اولا بان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم
بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق انفا فكانه من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر
كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه هو وهو لا نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة
وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب بان خبر الاحاد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي
الدلالة فيخصص به الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وانما يتحقق
ذلك فاصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله لم يكن فوق المتواتر فلا تخصيص لكونه بمنزلته فيجوز
للسامع المجتهد ان يخصص به الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية بخيبر مع انها
الحجة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز الى
ولد الاولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد
عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي ابو بكر يدلان على انه ظلم
فاطمة واجيب لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة الشاهد لشاهد
وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهدان ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست بخيركم
وعليكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لاشتراط العصمة في الامام ومنها ما اشار بقوله ولقوله ان له شيطانا يعتريه يعني انه قال ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت جنبوني وبيانه كما في المتقدم انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد التواضع وهضم النفس
وقد ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها
ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها
كانت فجاءة وبغتة عن خطا لا عن تدبير وابتنى على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر
الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة كيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع
ما علم من رغبته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له وتصريحه بتخطئة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاق
للامامة حيث قال وددت ان سألت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب
بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف

الرسول

[illegible]

[illegible]

الرسول في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب
بانه لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها
انه خالف الرسول في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع اموال المسلمين مع ان النبي عزله بعلاء امل الصدقات
واجيب بانا لا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا ولينا احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس
من العزل في شيء وايضا لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي مخالفة له وترك لاتباعه وانما المخالفة اذا
فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد النبي
امر النبي ابا بكر وعمر وعثمان وان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه جهزوا جيش
اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي
لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتوانوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل
الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك وعلى تقدير اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يولهم عليه
احدا وهو افضل من اسامة فتوليته اسامة عليهم دليل على افضليته عليهم ولا شك لاحد في ان عليا
افضل من اسامة فعلى افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان توليته اسامة عليهم لو ثبت فلعله
لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بتدبير الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه وبعثه النبي
الى مكة واعلمه سورة براءة ليقرأها على الناس فنزل جبريل وامره ان يأخذ السورة منه وان لا
يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامر ان يأخذ [illegible] وتبرئة المعاهدين
واجيب بالا نم انه لم يتول عملا في زمان النبي فانه امره على الجيش [illegible]
في مرضه وصاحبا [illegible] لا نم انه نزل من قراءة سورة براءة بل امره [illegible]
سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل من اهلي وذلك لان عادة العرب انهم اذا حلوا [illegible] العهود
كان يفعل ذلك الامام او اهله [illegible] اعلامه فجرى رسول الله على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام فقطع يد السارق [illegible] النار فجلد السلمي وقد نهى النبي عن ذلك وقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الحد [illegible] من لا والد له ولا ولد فانه
سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال [illegible] الشيطان ولا
ميراث الجدة سئلت مرة عن [illegible] لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره
المغيرة ومحمد بن مسلمة ان [illegible] اضطرت كثيرا من احكامه وكان يستفتي الصحابة
وهذا دليل واضح على [illegible] الامامة واجيب بان اريد انه كان جميع احكام الشرع
حاضرة عنده على سبيل [illegible] ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشتركون
في هذا المعنى [illegible] استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد
في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يد سارق
لعله من علماء الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثانية

المحو الميت الوقت يقال قضى
فلان نحبه اذا مات حق

لانه تخلف عمر بن الخطاب وقد كان
امر النبي لم يوله عليهم سوى ابي بعثه في جيش
[illegible] امر الصدقات فسعى
العباس الى النبي فعزله واكرمت السعاة
على ابي بكر وعمر كما قال لا يطيق وليست
علينا فقط غلبتها شيخ مطهر نجلي عليه الرحمة

على ما هو رأي اكثر الفقهاء واحراقه فجاءة بالنار من غلطة في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما
مسئلة الكلالة والحبوة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام ويسئلون من
بها ولهذا رجع علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها
انه لم يجلد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها والذي
تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله تعالى على الكفار
وانكر عمر عليه ذلك فقال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك واجيب عنه بانا لا نم انه وجب على خالد الحد
والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه
من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه
انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في امامة
ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت
رسول الله وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حيوته بغير اذنه النبي واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة
وقد دفن فيها باذنها والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدمه في ابي بكر في
بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة
وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة عليها السلام فالف جنينا واجيب بان تاخر علي عن
ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرا امر وهذا اقتدى به واخذ من اعطاه وكان منقادا
له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي
ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب
الناس جاءه الحسن والحسين عليهما السلام وقال هذا مقامي ولست اهلا واجيب بمنع صحة الرواية
ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على
خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما ما طعن عمر فيها انه امر برجم امرأة
حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي وقال في الاولى ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال
في الثانية القلم مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر يا جبا عدم المبالغة في البحث عن حالهما ولو لم ينبه علي على تلك الحالة ورجما لكان
ينالهما من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن حالهما هو افزع من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت
النبي حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم وتم سكن
الى موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب عنه بان قصته
في حال موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال
والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون
وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هاج على وجهه وبعضهم صار منعقد الايقاع على

على القياس وفي قوله كان لم يسمع هذه الآية دلالة على ان سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم
من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم
في الارض ان يبقى الى زمانه هذه الامور ظهورها غاية الظهور ومنها انه قال لكل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احل الله في كتابه بقوله تعالى وان آتيتم احداهن
قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه هي تحريم بل انما نهاها على معنى انه وان كان جائزا اشارة فرعه
اولى نظرا الى امر المعاش وقوله لكل الناس افقه من عمر فعلا طريقا التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى
ازواج النبي وافرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بما انه تصيبه ومنها
انه فضل في القسمة واعطى المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن
ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله
انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن
الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بصدد الثواب فانه خالف النبي حيث لم يفوض تعيين الامام الى
الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر
واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة
للنبي ومنها انه حرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روي من ان فاطمة عليها السلام لما طالبت المنازعة
بينها وبين ابي بكر ردا ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها
عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وغاضبه على ذلك واتفقا
على منعها عن فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان
فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر
منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منهما اخرجه اهل
الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء السيرة فشكاه اهلها وظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولية لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على
السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومتى كان على الشافي ومن عمر ايضا وانما
ظهر منه الفتن في زمن علي ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم مبددا في التفريق
حتى نقل انه دفع اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه
وعمله وثروته مشهورة وايثار اقاربه باموال خاصته مستحسن شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك خلاف
الشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلأ شرعا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام

ومنها

وسلم امير المؤمنين
على وعثمان
وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة
وزبير وسعد بن
ابي وقاص ثم قال
ان اجتمع امير المؤمنين
وعثمان فاقبلوا
قالا وان صاروا ثلثة
فالقول للذين فيهم عبد الرحمن
بن عوف لعلمه ان عليا
وعثمان لا يجتمعان على امر وان
عبد الرحمن لا يعدل الامر على اخيه
وهو عثمان وابن عمه ثم امر الضرب
اعناقهم ان تاخروا عن البيعة ثلثة
ايام مع انهم عندهم من العشرة
المبشرة بالجنة وامر بقتل من خالف
الاربعة منهم ويقتل من خالف الثلثة
الذين فيهم عبد الرحمن وهو في كل ذلك
مخالف للدين ومتبدع في شريعة سيد المرسلين
وعالج الحجلة بالتحريك واحدة حجال العروس
وهي بيت تزين بالثياب والاكسية والستور
وان حتى كان يعطي حفصة وعائشة عشرة آلاف
درهم كل سنة واخذ من بيت المال الف درهم
وانكر عليه ذلك فقال كان صلى الله عليه وسلم
قدم عالي كان كردن التحذير بردكي كردن قنطار
بوست كاوي يا از نقره يا طلا وبعضي كويند
صد رطل من از نقره يا طلا قناطير
جمع كنز اللغة
والقضيب واحد القضبان وهي الاغصان وقضبه نفضه ضربه
بالقضيب ثم عم على وجه يعم اما وهما وجب
من العتق او غيره ص

الناس في هذا الامر شرع اي سواء يحرك ويسكن يستوي فيه
الواحد والمذكر والجمع ت

ومنها انه وقع منه شيئا منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات ولحرق مصحفه وضرب عمارا
حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان
ان يجمع الناس على مصحف واحد ليرفع الاختلاف بينهم وكتاب الله طلب مصحفه فابى ذلك مع ما كان فيه
من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه جلة الصحابة فاذن عثمان لبنفاو لانه مات من
ذلك وضرب عمارا لما روي انه دخل عليه شاعليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة
والا لما التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما
جاز لكيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث رووا ان عليا قتل اكثر الصحابة في حروبه واذا جاز القتل
لمستحقه جاز التاديب بالطريق الاولى وضرب ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا
الخيل واكلوا الطيبات كاد يهيد باقواله الامور ويشوش الاحوال فاسعفه من الشام كالذاري
قال يوحى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم جنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وما
ذلك بالنسبة الى من اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى
حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي وما فيها ومنها انه اسقط الحد عن
الوليد مع وجوبه عليه اما وجوب الحد على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز وقد اسلم بعد
امر فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد في انه لا يلزم
حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بان اخر الحد ليكون على ثقة من شرب الخمر وقبل
ان يتيقن قضى بحد وال الامر الى علي فحده هو ومنها انه خذل الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي
قتله الله ولم يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه
لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقتله على قتله الله يشعر بان قتله كان بحق وهكذا فهم الى
ايام ليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان خذلان الصحابة
وتركهم له من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لانه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي خصوصا
ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما هو فانت اناء الليل ساجدا وقائما
وعاكفا طول النهار وذاكرا وصائما لسر قول رسول الله بانه يبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد
كان من زعمائهم وطول العمر في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في
المحاربة ولم يرض بها ولو من المدافعة تجانبا عن اراقة الدماء وتسببا لقضاء القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن
والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة
واليه اشار بقوله وغابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان واول الكل نقض بين في حقه
واجيب بان غيبته كانت بامر النبي وكفى منقبة انه اقام يده في البيعة مقام يده وعلي افضل
الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي باجمعها ولم يتخلف احد عن غزاة بدر وهي اول

الربذة موضع بذي الصفراء على طريق البصرة

حتى اصابه فتق في بطنه اثر ضربه

وهي البيعة التي وقعت تحت الشجرة كانوا اربعين نفرا من الانصار ولم يكن عثمان حاضرا لانه صح رسول الله صلعم بيده على يده الاخرى من قبل عثمان اوبايع من قبله ١٢

حرب امتحن به المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة ثم بعقبة ثم شيبة ثم ابن ربيعة
ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل
نصف المشركين وانهزم من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي في غزاة احد جمع الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
ابي طلحة وكان يتبع كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله علي ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد بالخيل على النبي فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال له اكفني
هؤلاء فهزمهم علي وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل
عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز فامتنع عنه المسلمون وعلي يرومه بانه والنبي يمنعه من
ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما راى امتناعهم اخذ له عمر تعمامته وعممه قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة
احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفسي بيده لعمله في ذلك
اليوم اعظم اجرا من عمل اصحابه محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها ظهر خبره وفتح الله تعالى على يديه فان النبي حصرهم
بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاضطر مدلم النبي الى الراية ابي بكر وانصرف منهزما فرجعوا منهزمين
خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله
ويحب الله تعالى ورسوله كرارا غير فرار يتولى بعلي فبصق رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب فنهض علي الباب واقلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحا اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علي ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث
وربيعة بن حرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب فجرح ابو جرول وقتله علي فانهزم المشركون
واقبل النبي وسارقوا العدو فقتل علي منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك
من الوقايع المأثورة والغزاة المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لهو لا تقدم فضل الله
المجاهدين على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حد وشدة ملازمته للرسول لانه في صغره كان
في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخله كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي كان في غاية الحرص على ارشاده
وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي وقال علي ما نسيت بعد
ذلك شيئا وقال علي لي رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ووجبت الصحابة اليه
في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول

الكلامية

امتحان در محنت و بیت افتادن و ار خوردن ۱۲
لیتیم ملازمت کردن مردم را و فساد کردن
بیان کنز فی الصحاح
الراية العلم وفيه ولواء
الامير محمد
وفيه الالوية
ودلك الاعلام
كبش القوم سيدهم
حتى البضعة من الشاة
الجثة حتى كرار
اى جاء لان الجسلة
مقاتل الفرار ۱۲ تضيع
ميانه تا نمود بعضى گفته
اند ميانه يكى تا بده و قول
اول اقرب است چنانكه در آيه
صاحب كشاف گفته است ۱۲
وحو اندا ختن بدور كردن فلاع
بر كشادن كرار باز كرنده و باز
كرداننده و كسلة برنده كشنده

وظافر

الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فان خرقة المشايخ
تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدئلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبره
بذلك حيث قال والله لو كنت لي الوسادة الحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آية ذبر او تجر او سهل
او جبل او سما او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم
يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يأمر
نفسه فليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونسائنا ونسا
ئكم فلا بد وان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غيره على الاجماع فتعين
ان يكون عليا وبهذا دلالة على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة
والمحبة بعد والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب لكثرة
سخائه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثاره المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاع بقوته وقوت
عياله وباتوا طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق بالصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان زهد الناس بعد النبي لما تواتر من اعراضه عن
لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي
تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك ثلثا لا رجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك يسير وملكك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في
يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت عليه
يوما فقدموا باخونا فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لو خصصت
نفسك هذين الولدين بلباس ليس بدون هذا شيء اختص به علي ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعض حبه
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد شاة ويلبس الخشن وقال ان ابا ذر فان فعل فبالسيف او الحمل وان
ترقى زاهد فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الحيوان واعبدهم حتى رؤي جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكان
يستخرج البقول من حسيه وقت الصلوة لالتفاته بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجات معه تعالى
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في دياره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه وحتى عفى عن مروان حين
اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سنلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن
العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوا
الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك فوق
امنعوا عنهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى لقب

قال عائشة كنت جالسا عند النبي واذا قبل علي فقال يا سيد العرب قال فقلت بابي وامي انت سيد العرب قال انا سيد العالمين وهو سيد العرب صح يعني ساختن بكدبكر را نفرين كردن ١٢ في شرح القديم وانا لقال المنافقون ان الرسول ليس على بصيرة من في امر حيث انه لم يدع الا من يحبه ويحذر عليه من العذاب بالزيادة والمحبة للمدعو الا المباهلة اما ان يكون الزيادة قربة منه او لكونه افضل والاول مع والا لكان على العباس اولى بذلك ولما كان على اولى من اخيه عقيل لبادرته في القرابة ظلم بالاكونه افضل ١٢ آ ايضا العظم الذي اخذ عنه اللحم والجمع عراق بالضم استخوان دام نان وخورش ١٢ تعرض پيش آمدن بر چپ ورست بكره رو برفتن و بچيزى واپه دل فتن لمر الاخراء كسيرا حريص كردن در كارى و آشكارا ساختن ساعات راز نهان كردن كنز پشته بقيه شيء الماء وحى مورد لست رتبة من التشوق آرزو بجنبيدن نمودن ١٢ آ

قد طلقتك

داهلك

فعرفهم عن ذلك

الى الدفاع مع شدة باسه وهيبته وقال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا ولين من جانبه وشدة
تواضع وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه وقد مهم ايمانا يدل على
على ذلك ما روى ان النبي قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله اول من
اسلم على بن ابيطالب وما روى عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولا يسبقني الى
الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صحته وان ثبت انه اقدم ايمانا
من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال على المنبر مشهد
الصحابة انا الصديق الاكبر اسلمت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر
وافصحهم لسانا على ما يشهد كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء وان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
واشدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يبال هل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة
واحفظهم لكتاب الله تعالى العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم غيرهما يسندون قراءتهم اليه ثم تلامذة
ابي عبد الرحمن السلمي وهو يليه علي ولاخبار بالغيب في ذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجد اصحابه بين القتلى
قال والله ما كذبت ولا عتبت لقتلى حتى وجد وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر يجذب كفه
مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبره مرة ثانية فقال لم يعبروا
فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسك لعن وحلف لقد عبروا وكنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهروان
وجدهم عبروا فقال يا اخا الازد ابين لك الامر فذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبره بقتل نفسه في
شهر رمضان وقيل له قد قتل اخاك الحارث بن عويمر بواد القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة ضالوا الله
حبيب بن عمار فقام رجل من بجيلة يقال له زرق فقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اما انك ستحملها وتحملها
فدخل بها من هذا الباب او مثل الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته
وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غني عن البيان
وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم واخصه بالقرابة والاخوة فانه لما اخى بين الصحابة
اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من اولى القربى ومحبة اولى القربى واجبة لقوله تعالى قل لا
اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله يدل عليه قوله في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومثاله
الانبياء يدل على ذلك قوله من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في خلته والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابيطالب وحبه مساواته للانبياء في صفاتهم والا
افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطاير اهدى
الى النبي طاير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك حتى ياكل معي فجاء علي واكل والاحب الى الله
افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيره من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها والانتفاء
سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو مؤمن حين ولد وعلى كان مسلما مؤمنا بخلاف ابي بكر فانهم كانوا

بل

صديق اكبر بغايت تصديق
سخن كي بلند كرنے
الندية
تصغير ندي
وانا ارسل
فيه الها وان كان
الشيء مذكرا فانه
راد تعلقه بمن شيء
وقيل هو تصغير الشندق
بحذف النون اعني
راس الشيء وانقلاب الياء
فيها وان بقيت ما قبلها
علم يضرا زنكاب الوزن لعصابه
بظهور الاشتياق ويرى ذو الشدة
بالياء تصغير لسيد سے جو نشت
الاطلاق كشت دوره ودوران كشته
فسح له في المجلس اي وسع من الدعاة
الفراج

قبل بعثة النبي كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني المسلمين انتفاع به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل
على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاء
والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول
الله وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات لانه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
عند الله تعالى بعد ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب
والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في حق ابي بكر ولا اتقى الاكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وقيل المراد به عليا لان للنبي عنده نعمة
تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب على
فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الا بالافضل ولا المشاركة بالاقتداء فيما عند الشيعة وقوله لابي بكر و
عمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجب له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله وابن مسلم
بكر كذبني الناس وهو صدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه جاهد معي عند
الحزن وقوله لابي درداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا
غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية
الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية
الآخر وعن عمرو بن عاص قال قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي رأى
ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فمن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حاضر اي افضل النبي
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له اما توصي فقال ما اوصى رسول
الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة
وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف
العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى

حدود

ليستولي
من لبس المنقطعة
الى الله من الدنيا من
الرئيس العذاب والهرب من قوله
تعالى وسيجنبها يعني زود باشد كه دور
كرده شود از آتش الكه ميدهد مال خود را و مي جويد
بدان پاكي و نيك نامي و نبود هيچكس را نزد او منتي ١٢
وسيجنبها سيجنب النار الاتقى اي المؤمن يعني ابا بكر الذي يؤتي
ماله يتزكى اي يعطي الله ويطلب ان يكون عنده نامياً لا يطلب به سمعة
ولا احد عنده من نعمة تجزى نزلت في ابي بكر وذلك انه اشترى بلالا
واعتقه قال المشركون ما فعل ذلك الا لبد ونعمة كانت عنده لبلال
وغيره عنده ابو بكر من نعمة جازاه بها بل فعل لوجه الله تعالى ولاستحقاق
ثوابه انتهى قوله الا ابتغاء وجه ربه الاعلى اي فعل ما فعل ابتغاء
رضاء الله ولسوف يرضى اي بنيل ما يتمناه من ابكار الجنان
كهول پير كامل كنز سواسات فرو گذاردن كنز جهاز
ما يحتاج كنز وهي المكة والمدينة ونواحيها ١٢
اي تفارق الكلمة كناية عن عدم الاختلاف
بينهم بل تتفق الكلمة في الامارة ٦

خوانا وقطع دولة العجم ثل عرشهم الراسي النبيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وفتح
العلو وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان فتح
البلدان واعلا الواء الاسلام وجمع القرآن على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين و
الانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي على ابنتين والاستحياء من الخشين وتشرفه
بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب
والنقل المتواتر دل على امامة الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها من غيرهم ووجوب الكمال لامامهم ذهب الاكثر
الى ان الامام الحق بعد رسول الله اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من الاثنين
على من بعده ويروون عن النبي انه قال للحسين هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن سويد
انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود يقول لنا شاهل عهدا اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث
السن وان هذا شيء ما سألني احد منذ عهدا لينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدة نقباء بني اسرائيل و
يتشبثون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فثبت العصمة لهم والا لزم خلو
الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية اجمعها موجودة في كل واحد منهم
فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا ايثار المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل ضعف
بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله كافر ومخالفوه
فسقة لان حقية امامته واضحة ومتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والخوارج محاربون علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من
الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخ
اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاه لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس في المعاد

الوعد والوعيد ما يتصل بذلك الحكم المثلين واحد لا يمكن التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب الملبون الى امكانه وذهب بعض الاوائل
الى امتناعه واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد فاذا كان احد المثلين
ممكنا كان الآخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما
انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين لا يتحقق فرجة بينهما الثاني
انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فلا بد من تداخل ممكنة عناصر هذا العالم لان
اختلاف مقتضيات الطبائع في مقتضياتها وان طلبت ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر فالجواب

عن

عن الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكون في تحت جسم اخر وعن الثاني
انا لا نم انه يلزم اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها اقول الجواب ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان
مماثله مثلا ارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم وان كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع
بما استند اليه المص اعني الجواز ان يكون طبايع عنا عالم مخالفة لطبايع عنا عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية
لان اختلاف الطبايع عنا العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكرية ووجوب الخلاء ولخلاء
المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم بعينه ام لا فذهب النظام الى امتناعه لانه
قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهب الاشعري
وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمص انما ان جواز
عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ
لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان
يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه عند الطارئ بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه
من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم طارئا كان او مبتديا وقد تقرر
بيان ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى هو الاول
والاخر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى
غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله ويتأول في المكلف
بالتفرق كما في قصة ابرهيم اشارة الى جواب دخل مقدر تقديره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان
اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب ان هذا لا اشكال في غير
المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء
ويتأول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتأليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التأويل قصة ابرهيم فانه لما طلب اراءة
احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى وقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى
فجوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه
انه اراد باحياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا
وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق والتم ذهب ابو علي وابو هاشم
واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه
يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمص ابطل هذا المذهب لما
كان مشتملا على ثلاث دعاوي احدها ان الفناء موجود وثانيها انه منافي لما سواه من الموجودات
وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا
وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب

عن

يكون
الا احدها
ثم ان الاكل اذا
كان كافرا والماكول مؤمنا
يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم العاصي
او كون الاكل كافرا معذبا والماكول مؤمنا
في غاية الوضوح والتمكين كلمات عجيبة في
هذا المقام وحرام على كل عاقل
الاشتغال بها عن
الاكتفاء
بصورة
الشريعة و
العمل بظواهر
الاحكام الحاكمة
ان جرم الارض
مقدار معدود ممسوح
بالفراسخ والاميال
وعدد النفوس غير
متناه فلا يفي بحصول الا
بان الغير المتناهية معا
والجواب بعد تسليم ما ذكر
ان الهيولى قوة قابلة لاشياء
لها في ذاتها يمكن لها قبول مقادير
والنفسانيات غير متناهية ولو
متعاقبة وزمان الاخرة ليس من
جهة ازمنة الدنيا لان يوما منها
بخمسين الف سنة من ايام الدنيا
وان هذه الارض غير محشورة على هذه
الصفة وانما المحشورة منها صورة اخرى
تسع الكل من الاولين والاخرين نادر
قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض و
السموات وبرزوا لله الواحد القهار وقوله
فيرى ان الاولين والاخرين مجموعون الى ميقات
يوم معلوم السادس ان المعلوم من الكتاب والسنة
ان الجنة والنار موجودتان بالفعل واصحاب
نفطتهم عن الاصول المذكورة ونسيانهم من الاخرة
واحوال النفس متحجبون من ذلك انما اذا كانا
موجودين فاين مكانهما من العالم وفي اي جهة يكونان
انما فوق مجرة الجهات فيلزم ان يكون في
لا مكان مكان وفي اللا جهة جهة
او في داخل طبقات هذه
الاجرام فيلزم
التداخل المستحيل او فيما بين شعاع الشمس لانه تعالى في قوله
تعالى جنة عرضها كعرض السموات والارض والذين
لم يدخلوا البيوت من ابوابها كاكثر المتكلمين يجيبون عن
ذلك تارة بتجويز كون الجنة دارا
مخلوقتين بعد دارة بانفتاق السموات بقدر سعتها
وليتهم اعترفوا بالعجز وقالوا لا ندري الله ورسوله اعلم
صدر الدين

من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب الا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده
وح يستلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقائق والتسلسل واما ابطال انه منافي لما
سواه فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون
قائما بجوهر ابتدا او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين
منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال
انه يفنى بالموجود فلان اعدام الموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اغنى منعه من الدعوى
الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولا نفيا
الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه ما ابتدا او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته
فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان
الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون كل من الجوهر الذي هو باق بالبقاء
والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لا استحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح
بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه
باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل باعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء
فانتفى الجوهر وابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه ما ابتدا
او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصول في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتدا او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه
بواسطة ووجوب بقاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسمانيين معا
مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المسلمون على المعاد الجسماني وذهب
طائفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه
الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما والمص احتج على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى
وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي
فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان
العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما

اعلم ان كل قوة من قوى العقل العملي الانساني يسري من نفسه الى
البدن
فان النفس بمنزلة ريش
طيران اذ لها جهة وريا
والجناحان هما القوتان العقلية
والعملية والريش لكل من الجناحين هي القوى
والفروع لها والبدن بمنزلة البيضة التي يخرج منه
الطير فاذا حان وقت الطيران يطير بجناحيه الى السماء ويحمل
منه كل ريشة من ريشه فهذا هو مثال النفس والعرفان ان كل قوة
من قوى النفس كمال يحصل لها لذة والم يناسبها كما مر وتحب
وتحب كل بحسبه يلزم لها في الطبيعة الجزاء وكما قررته
الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية في جميع المبادي والقوى
عالية كانت او سافلة فلكل وجهة هو موليها ومن تحقق هذا
يتيقن لزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة
والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من
لزوم المكافات في الطبيعة والمجازات لامتناع وجود
ساكن في الحقيقة معطل في الطبيعة وقد مر بيان وان لا
ساكن في الكون وان الكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا
ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويعقده فللانسان بحسبه
وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات
بحسبها كما قال شيخنا في حشر افراد الانسان يوم تحشر المتقين
الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفي الشياطين
فوربك لنحشرنهم والشياطين وفي الحيوان قوله واذا الوحوش
حشرت والطير محشورة كل له اواب وقوله وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وفي النباتات
وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث
من في القبور وفي حق الجميع ويوم نسير الجبال وترى الارض
بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك
صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها واليها يرجعون
وقوله وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وقوله كما بدانا اول خلق
نعيده وقوله وقالوا ءاذا كنا عظاما ورفاتا ءانا
لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة
او حديدا او خلقا مما يكبر
في صدوركم
صدر الدين

والروحاني لما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه أاذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني ضروري يا ابن محمد لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد جزءا في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع انضمامه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا قوله وعند انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ووجود الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من ~~غير توالد~~ غير توالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير توالد فذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد الجهات ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع ما يتبعه الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا فكان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حيث المحدد فهو مسئلة فلسفية لا اصل لها ودوام الحيوة مع الاحراق

ممكن

الجدث القبر تقع من الارض
ويعبر عن الاحياء
ينشرون
الى الشدة
لحم اذا ارتفع
بعد انتفاخ
نظر الى العظام كيف
ننشزها نحييها
شأن عظام الميت
بعضها اي نرفعها ونركب
بعضها على بعض
صحاح نسل في العدو اي
اسرع ان نسوي
بنانه اي اصابعه التي في اطرافه
كما كانت ولا على صغرها ولطافتها
فكيف بكبار العظام جوامع
قوله پوسیده شدن گوشت با آب
قوله پیدا شدن گوشت با آب ۱۲
قوله پیدا شدن چیزی از چیزی ۱۲
وجه الوجوب هو اللطف المفرط في
التكليف ۱۲

٣٦٢ بعثر اذا اثيرت

ممكن والثواب ايضا ممكن كما في حق آدم والهوة الجسمانية قد لا يتناهى انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة ويستحق
الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد
الى الترفع فيه بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو ترك على امتداد من حيث الترك ضدا والاخلال
به اي بالقبيح يشترط فعل الواجب لوجوبه او لوجوبه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح
بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب
بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب و
المدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح
يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح
او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة
لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى المكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم
والعوض لا يكون انفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب
وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل
القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب
فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله واجب والدلالة السمع من القرآن والاحاديث
على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول لو كان الاخلال
بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب
وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف
فهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال
بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو الهذيل
الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للمنعم الذي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فيبين المص
بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقل اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه
ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب
التكاليف لاستحقاق الثواب لقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان
العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالا
لتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا اقول فيه منع ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل
المكلف به الواجب والمندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة دفع الندم على فعل الطاعة
فان الطاعة حال الصدور عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط دفعه مع انها سبب
لاستحقاق الثواب نعم دفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء

النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اي انما وقعه لوجه الوجوب او الوجوب ولوجه الندب او الندب ١٩٤

ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب

المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه

بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذلك من فعل الفعل

القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب قولهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم

وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية

يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب قوله لانه لا يتم الا

على اللطف الثاني ان المدح والذم انما يحسنان لاوقات الا يحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا

الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام العلة يستلزم دوام المعلول الاخر قوله لانه يشاء قوله

ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا

لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سيأتي مفصلا وبهذا

البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي لولا انقطاع الثواب الذي هو لنفع حصول الالم

الذي هو نقيضه وانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص

الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقصهما لامن العوض والتفضل اما

كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير

حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب

خلوه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول ان الثواب لا يخلص

عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعلى منه ولا يجب

على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا

من الشوائب ايضا فان اهل النار يرتكبون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب

من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الا ما يليق بمرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة

من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك

القبائح واهل النار ملجأون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف

الثواب على شرط والا لا يثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط

واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق

النبوة ويشاهد المعجزات والتكاليف بالاتفاق بين الملة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي له معرفة

مستقلة لم يجز توقف الثواب على شرط لو جاز ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي والاحباط باطل

لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الاحباط والتكفير

على معنى ان المكلف يسقط ثواب المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة وهما

اعظم

المراد بالاحباط اسقاط الطاعة وبالتكفير اسقاط معصية الطاعة كما اشار اليه بقوله اسقط ثوابه الا انه عبر عن الطاعة بالثواب اطلاقا لاسم السبب على المسبب ١٢

المعتزلة

لو بالعكس وهو الظاهر لو لم ينقطع عذابه بل يلزم اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره (٢٢١)
لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر السمعيات التي تمسك
المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها تأولوه اما بتخصيص العموم
بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم من ان
بدوام العقاب دوام الكفار فرض والا فمنتفي والعفو واقع لانه حق تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه المكلف
فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بلا توبة فذهب جماعة من المعتزلة الى امتناعه عقلا
غيرهما جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق
الله تعالى فجاز له اسقاط حقه وبان العذاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه وكل ما كان كذلك
فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا
بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان
قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر
من غير دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بالضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه
وكذا يعم كل واحد من المعاصي فلا يلائم التعليق لمن يشاء المفيد للمشيئة على انه في تخصيصها الخلاف
بالمقصد عن طول شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفره ويغفر جميع ما سواه والاجماع على
الشفاعة وقيل الزيادة للمنافع ويبطل منافع حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين
للثواب وابطل المص بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة
المنافع له وهو مستحق للثواب بالاتفاق لان الشفيع على مرتبة من المشفوع له ونفي الطاع لا يستلزم نفي الجاه
اشار الى جواب دليل المعتزلة بقوله ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع الخاص
لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا والسمعيات متأولة بالكفار اشار الى جواب استدلالهم بمثل قوله وما للظالمين
من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب
ان هذه الآيات متأولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على ان الآيات العمومية الازمان والاحوال
سوق الكلام العموم السلبي لسلب العموم وان الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصر لا يستلزم نفي
الشفاعة لانها طلب الخضوع والنصرة ربما ينبئ عن مذلة ومقال وقيل في اسقاط المضار والحق

الطاع هو الذي يجب على الشفيع عنده ولو كان المقول دارة
عليه مضطرا فيه والمجاب هو الذي يجاب
وان كان الشفيع الف ان لا
يجب تمت
١٢

صدق الشفاعة فيهما ويثبت الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى ان
الشفاعة بالنسبة الى العصاة اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في
زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار
اقول وح يتوجه الابطال المذكور اعني لزوم كونه شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باختيار الثاني
فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ الندم على المعصية لقبحها
لا يخلو ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والا فندم واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب والخوف
منه ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا لوجوب الندم على كل قبيح او خلال بواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى وتوبوا
الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا لا تنفع التوبة فان من ندم
على المعصية لاضرارها بنفسه او اخلالها بغرض او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغالب
فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما
ذكرنا من ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذا لاخلالها بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا
كان لاخلالها بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن
توبة فلا يصح من البعض لما اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم
لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح يظهر انه
لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح
التوبة من قبيح واحد عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب
ورده المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه
نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون
واجب قوله فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كالعتق
رقبة اي رقبة كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح
من غير فرق ولو اعتقد الحسن فيه لصحة التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت
توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
وكذا المستحل اي اذا استحل التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث القبح حتى اعتقد ما

الباب في التوبة وبيان تحقيقها وبيان كيفيته

في الصحاح نصحت الابل الشرب
ينصح نصوحا اي صدقته ومنه
توبة النصوح وهي الصادقة والنصح
بفتح مصدر قولك نصحت الثوب
خطته ومنه التوبة النصوح استعارا
بقوله من انساب عرق ومن
استغفر فاه ورد في الصحاح والعرض
ايضا النفس يقال اكرمت عنه عرضي اي صعب
عليه نفسي وفلان يبقي العرض اي بريء وقيل
عرض الرجل حسبه في الصحاح ايضا كل ما يعد به
الانسان من مفاخر آبائه وقيل حسبه ونسبه
وقيل ما له الرجل بسبب ١٢ دون قبيح

بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عن
القبيح كمن قتل ولدا لغيره وكسر قلما له فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان
ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض
الاخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم على
من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا محالة لا يرجح الداعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الداعي الى الفعل فان الافعال
تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض اخر اختص الفعل الذي
يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان حصل
ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلامه يخالف
اوله ولو اشترك الترجيح وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبه يتاول كلام امير المؤمنين
واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على
التائب منه المقيم على صغيره والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ان كان
الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب والاخلال بالواجب اختلف
حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخر
فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضي سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يبقى
ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او غسل الجنازة وان كان
الذنب في حق ادمي استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال لصاحب الحق
او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم
عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد واذا كان
الذنب اخلالا لا ولا يتم الا الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او قضاؤه وايصال الحق الى صاحبه
او العزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا تاب من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة
عن القتل ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي لا غيبة
وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب
فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه فحش وان لم يبلغ اليه
لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف فيه
نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي
ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان

اشترك

نعم يجب تفصيل ما اغتابه به

يعلم

علم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب التفصيل فيما علم مفصلا وقال المص فيه
اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم
عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لانا لا نم لو لم يندم
عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها ولا
المعلول مع العلة اي في ايضا اشكال لانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا
رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلوله يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء
يحصل الندم على الرمي وكذا في وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله
ان يسقط العقاب بالتوبة قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي بذنوبه يستحق اللذائذ والتذاذ
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالصفح واعترض بان من اساء الى غيره وهتك
حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الحجة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه
والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بل الثواب لكنها
قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة
عنها في اسقاط عقابها سائر الطاعات التي يسقط العقوبة بكثرة ثوابها والا لزم ابطال القطع بان من تاب
من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يستحق عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم
والتاخير ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان كثرة الثواب الكل على
السواء والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس
التوبة لسقط توبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله وقد قيل في الاخرة لانتفاء الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر انه مع وقوع عذاب القبر
للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن
عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة والمثبتين انه امر ممكن اخبر الله اما امكانه فظاهر واما
الصادق فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب عطف في هذه الاية ما يفيد على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره
وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحتج الجويني
ليس لاهل القبر ومن قال بالاحباء قال بالعذاب ايضا والاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكمرورهم بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة بلى انه احدهما
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله استنزهوا عن البول فان عامة عذاب
القبر منه وكقوله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه على الغير

ظلم

وعلم ان كل من شاهد بنور بصيرته باطنه في الدنيا
رآه مشحونا بانواع الموذيات والسباع
مثل الشهوة والغضب والمكر
والحسد والكبر والرياء
والعجب والحرص
وهي التي
لا تزال تعذبه
وتنهشه ان سهى
عنها بلحظة او اكثر
الى ان يحجب العين
عن مشاهدتها فاذا
كشف الغطاء وصح
البصر علم ان ذلك
صورة سماه الله
لعابها فيرى لعبه لقدرته
والحيات قد احاطت به
تلتقمه وتعذبه الى الآن في
نفسه وقد كشفت له آية كريمة
فان لكل نفس صورة بما كسبت في الكتاب
النبوي عنه انما هي اعمالكم ترد اليكم
فهذا عذاب القبر ان كان شقيا وان
ان كان سعيدا فبالموت يجرد النفس عن
البدن وليس بصحبتها شيء من العبادات البدنية
مدركة ذاتها بعينها الرحمية عين الانسان المعنوي
الذي هي على صورته كما كان في الرؤيا
نفسها على صورتها التي كانت في الدنيا بعينها
ويشاهد الامور شاهدة عيان بحسها الباطني
فترى ملوكا عظاما وسلاطين الانام والوسائط الهيا
على العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة
وهو عذاب القبر وان كانت سعيدة فتخيل ذاتها
وصورة عالمها ونتائج كمالاتها وسائر المواعيد
الحسية فوق الكمالات فتقدم من بحسب استعداد
ومحمد العين والحاس من المعين هذا
خراب البدن يبقى هذه الهيئات
وهذا عذاب

ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك صفة لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت ولا دلالة في الآية
على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم
موتة في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى في الجنة الموت لكنه لا يمكن
بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول
فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل
مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احيا
ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلها السباع والطيور وتفرق
اجزاؤه في بطونها وهواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شما لا وجنوبا
وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد بحث الاصحاب في النقض عن هذا
فقال القاضي واتباعه وقوع المضاف لا يعدم الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم
واما الصورتان الاخريان فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا
يقدح في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق العادة غير
ممتنعة في مقدور الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة
دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان
وشاهين وعماد عمل بالحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة زعما منهم
الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا لم تدوم لا شك بل المراد به العدل الثابت في كل شيء واذا
ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المقسط واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع
والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه تعالى يوزن صحف الاعمال
وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فلاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير للحد اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط
فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون وادق
من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المرور بقدر كل احد النار على
ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم
انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قط

قالوا

٢ لذاقوا

علم
ان كل مكلف
يرى يوم الآخرة عامل
مقرفات حسناته وسيئاته ويقال
جامع كل دقيق وجليل من افعاله في كتاب
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فوجدوا
ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا
والحساب عبارة
عن جميع
الطرق
المقادير ولكنا
وتعريف مبلغ
في قدرة الانسان
بكيف في لحظة
للخلائق حاصل حسناتهم
وسيئاتهم وهو سريع
الحساب ويعرف ايضا
كل احد مقدار عمله بعينه
صحيح يعبر عنه بالميزان وان لم
يكن ميزان العلوم والاعمال
موازين الاجرام والاثقال كما
لا يكون ميزان نهاية وهو المنطق
وميزان الارتفاعات والمواقيت
الاصطرلاب وميزان الدوائر والقسي
وهو الجبار وميزان الاعلام وهو الشاقول
وميزان الخطوط وهو المسطر وغيره من الموازين
كالعروض للشعر والحساب لبعض الدرجات
والعقل الكامل الكل وبالجملة ميزان كل شيء يكون
من جنسه عماد الدين رح ضغط قشر كنز
اخلاق فرا باقتن كنز

[illegible]

قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله
تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما
وقيل الاعمال الردية التي يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها و
الجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق
على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كا
الجواد ومنهم من هو يجر رجلاه ويتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله
سريع الحساب وقال صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقوله تعالى
فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج
له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات مأولة
جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي
عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا عليهما السلام واسكا
الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله
تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بلا قرينة وتمسك المنكرين بوجهين الاول ان خلقهما
قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما
من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه
هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فيصدق الهالك في غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه
هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الما
فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءها لحظة الثالث انه قال الله تعالى في وصف الجنة
عرضها عرض السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل
الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه
لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او لاحدهما موجودا
والآخر معدوما وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على ذلك كما يقال
ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة

يوسف

البحث في
ان الجنة والنار
مخلوقتان

ثبوتها

خصف يعنى چسپانیدن دیگر
نهان و پوشش و درپیه آوردن چیز
كنز المراغمة از کسی بریدن و
بخشم آوردن كنز سدرة درختیکه
در بهشت هست كنز اعداد ساختن
وآماده کردن كنز الازلاف نزدیک آوردن
وجمع کردن مصادر مختلف ربودن كنز

يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الخ
اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه ضرورة مفصلا
فيما علم تفصيلا واجمالا لا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص قال الكرامية هو كلمتا
الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والمعتزلة وعبد الجبار الى انه الطاعات
باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة
من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال الطائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة وروي هذا عن ابي حنيفة
ولعل هذا هو مراد المص حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب
وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي
وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان وذلك انما
متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله واليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في
هاتين الايتين التصديق باللسان ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق باللسان فقط
وللاشاعرة الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الايات الدالة على الختم والطبع على
القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء
النبي اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله الاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
واذا ثبت ان محل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق
واما العزم والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منفكا عن معنى اللغوي وكان على الشارع
ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة واشباههما ولو نقل لاشتهر اشتهارا ظاهرا
بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الخ
كما نقلنا عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جعل الايمان مقرونا بالعمل
الصالح معطوفا هو عليه وعدة موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن
يؤمن بالله ويعمل صالحا وظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان مع وجوده
بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
وظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شأنه
وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الرازي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
ولا هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا

لضد

الضد الايمان وهو التكذيب ولا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلوا عن كلا الضدين وا عتذار
الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاخيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به صح لا يكون ضد
الايمان مانعا ولا ضد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب عدا التصديق لم يكن ضد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا ضد
الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الاموال
هي كفر فانما يجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه
وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا
كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من
الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والفساق
اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة
فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة
سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا
او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما
عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المص فقال انهما واجبان سمعا والدليل
عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستثناء الامامة فقد اتفق الكل
على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن
الله شراركم على اخياركم فيدعوا اخياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال
بحكمة الله تعالى واللازم باطل اما الملازمة فانهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى لان كل فاعل
عقلا فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع
المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه
اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وكذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط
الاخر ان يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه وافضائهما الى المقصود فاذا لم يظن انهما يفضيان

الى المقصود لا يجب بناء عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المفسدة اي يظن ان لا مفسدة لا
بالنسبة اليه الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن
احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة
ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله من تتبع عورة اخيه وضع الله عورته
ومن وضع الله عورته فضحه على رؤس اشهاد الاولين والاخرين وقوله من ابتلي بشيء
من هذه القاذورات فليستترها بستر الله تعالى وايضا قد علم من سيرته انه كان لا يتجسس عن
المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به من سقط
عنا الاجزاء واذا ظن كل ظان انه لم يقم به الا خوانه الكلام به هذا اخر ما تيسر
لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الاتمام و
جعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه موفق
معين قد وقع الفراغ من تبييضه
في سنة ١٣٠١ على يد اقل الناس
محمد ابراهيم
ابن محمد علي